OS PENSADORES

XLVI

LUDWIG WITTGENSTEIN

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Tradução de **José Carlos Bruni**

EDITOR: VICTOR CIVITA

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Nota dos Editores Ingleses

O que se apresenta neste volume como Primeira Parte, estava pronto desde 1945. A Segunda Parte surgiu entre 1947 e 1949. Se o próprio Wittgenstein tivesse publicado sua obra, teria deixado de lado grande parte daquilo que agora constitui aproximadamente as últimas trinta páginas da Primeira Parte e, no lugar delas, teria inserido o conteúdo da Segunda Parte, com acréscimo de novo material.

Por todo o manuscrito, tivemos que nos decidir por diferentes leituras de palavras isoladas e locuções. O sentido jamais foi alterado pela escolha.

As passagens que estão ocasionalmente impressas ao pé da página, sob um traço, estavam escritas em fichas que Wittgenstein recortara de outros escritos e anexara nas páginas respectivas, sem indicar exatamente onde seriam inseridas.*

Frases entre parênteses duplo são referências de Wittgenstein a anotações, tanto nesta obra como em outros de seus escritos, que, esperamos, sejam publicados mais tarde.

Somos responsáveis pela ordenação dos últimos fragmentos da Segunda Parte no seu lugar atual.

G. E. M. Anscombe
R. Rhees

* Na presente edição encontram-se separadas do texto por dois traços.

Em geral, o progresso parece ser maior do que realmente é.
NESTROY

Nota do Tradutor

O verbo alemão *"meinen"* oferece um intrincado problema de tradução ao longo de todo o texto. A língua que melhor traduz *"meinen"* é o inglês: *"to mean"*. *"Meinen"* significa propriamente: "pretender dar ao que se diz uma determinada significação"; daí poder ser traduzido mais abreviadamente por: "ter a intenção de", "ser de opinião", "referir-se a", "achar", "pensar", termos que traduziriam *"meinen"* no seu emprego na linguagem cotidiana. Mas note-se que cada expressão abreviada contém apenas parte da significação global. Assim, é impossível, por uma única palavra, indicar toda a gama de significações de *"meinen"*. A melhor tradução, parece-nos, é "querer dizer", desde que observemos: 1.º) não entender por isso o ato da vontade de dizer; 2.º) dar ênfase ao fato de as palavras ditas poderem, por si próprias, *significar* algo. Sempre que possível, traduzimos *"meinen"* por "querer dizer". Quando seu sentido se aproxima mais de "ter a intenção de" e "pensar", usamos "ter em mente". E nos casos em que o emprego de "querer dizer" torna a frase ininteligível, optamos por "significar" ou "dar significação". A ocorrência de *"meinen"* é sempre registrada, fazendo-se o verbo alemão figurar entre parênteses, pelo menos no início daquelas passagens em que é constantemente empregado.

Para a tradução dos demais termos-chave do vocabulário filosófico de Wittgenstein, adotamos, como norma que às vezes comporta exceções, as seguintes correspondências:

Anwendung = aplicação; emprego
Äusserung = manifestação
benennen = denominar
bedeuten = significar
Bedeutung = significação
Behauptung = afirmação
bezeichnen = designar
Bild = imagem
Bildgegenstand = objeto figurado

Erklärung = elucidação
Erlebnis = vivência
darstellen = apresentar
Darstellung = apresentação
denken = pensar
sich denken = imaginar
Gebrauch = uso
gebrauchen = usar
Gedanke = pensamento
Grammatik = gramática
hinweisende Definition = definição ostensiva
hinweisende Erklärung = elucidação ostensiva
nennen = chamar de
passen = ajustar-se
Reihe = série
Satz = frase; proposição
Sinn = sentido
Sprachspiel = jogo de linguagem
Umstand = circunstância
Unsinn = absurdo
verstehen = compreender
Verstehen = compreensão
Verwendung = emprego
Vorgang = processo
sich vorstellen = representar-se
Vorstellung = representação
Zeichen = signo
Zustand = estado
zeigen auf = apontar para

Prefácio

Nas páginas que se seguem publico pensamentos, sedimento de investigações filosóficas que me ocuparam durante os últimos dezesseis anos. Referem-se a muitos objetos: ao conceito de significação, de compreensão, de proposição, de lógica, aos fundamentos da matemática, aos estados de consciência e outros. Redigi todos esses pensamentos como *anotações,* em breves parágrafos. Às vezes como longos encadeamentos sobre o mesmo objeto, às vezes saltando em rápida alternância de um domínio para outro. — Era minha intenção desde o início resumir tudo isso num livro cuja forma foi objeto de representações diferentes em diferentes épocas. Mas parecia-me essencial que os pensamentos devessem aí progredir de um objeto a outro numa seqüência natural e sem lacunas.

Após várias tentativas fracassadas para condensar meus resultados num todo assim concebido, compreendi que nunca conseguiria isso, e que as melhores coisas que poderia escrever permaneceriam sempre anotações filosóficas; que meus pensamentos logo se paralisavam, quando tentava, contra sua tendência natural, forçá-los em *uma* direção. — E isto coincidia na verdade com a natureza da própria investigação. Esta, com efeito, obriga-nos a explorar um vasto domínio do pensamento em todas as direções. — As anotações filosóficas deste livro são, por assim dizer, uma porção de esboços de paisagens que nasceram nestas longas e confusas viagens.

Os mesmos pontos, ou quase os mesmos, foram abordados incessantemente por caminhos diferentes, sugerindo sempre novas imagens. Inúmeras dessas imagens estavam mal desenhadas ou não eram características, sofrendo todas as falhas de um desenhista incompetente. E se estas fossem eliminadas, restaria um número de imagens passáveis, que, no mais das vezes retocadas, deveriam ser ordenadas de tal forma que pudessem dar ao observador um retrato da paisagem. — Assim, este livro é na verdade apenas um álbum.

Até há pouco tempo renunciara à idéia da publicação do meu trabalho em vida. Tal idéia, contudo, era reavivada de tempos em tem-

pos, principalmente porque tomava conhecimento de que meus resultados, divulgados em preleções, escritos e discussões, circulavam muitas vezes mal compreendidos, mais ou menos trivializados ou mutilados. Com isso, irritou-se minha vaidade e deu-me trabalho acalmá-la.

Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus Logico-philosophicus)* e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo.

Com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro. Para reconhecer esses erros, contribuiu — numa medida que eu mesmo mal posso avaliar — a crítica que minhas idéias receberam de Frank Ramsey a quem pude expô-las em numerosas conversas durante os dois últimos anos de sua vida. Mais ainda que a essa crítica — sempre vigorosa e segura —, agradeço àquela que um professor desta Universidade, P. Sraffa, exerceu incessantemente durante muitos anos em meus pensamentos. A *esse* estímulo devo as idéias mais fecundas desta obra.

Por mais de *uma* razão, o que publico aqui referir-se-á àquilo que outros escrevem hoje. — Se minhas anotações não levam nenhum sinal que as qualifique como minhas, não quero também reivindicá-las como minha propriedade.

Entrego-as à publicação com sentimentos duvidosos. Não é impossível, mas na verdade não é provável que este trabalho — na sua pobreza e nas trevas desta época — deva estar destinado a lançar luz num ou noutro cérebro.

Não desejaria, com minha obra, poupar aos outros o trabalho de pensar, mas sim, se for possível, estimular alguém a pensar por si próprio.

Gostaria realmente de ter produzido um bom livro. Tal não se realizou; mas passou-se o momento em que poderia tê-lo corrigido.

Cambridge, janeiro de 1945.

PRIMEIRA PARTE

1. Santo Agostinho, nas *Confissões*, I/8: *Cum ipsi (majores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam.*

[Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-*lo*. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos.] [1]

Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos — frases são ligações de tais denominações. — Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da idéia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui.

[1] Traduzimos a versão alemã do texto latino feita pelo próprio Wittgenstein. (N. do T.)

Santo Agostinho não fala de uma diferença entre espécies de palavras. Quem descreve o aprendizado da linguagem desse modo, pensa, pelo menos acredito, primeiramente em substantivos tais como "mesa", "cadeira", "pão", em nomes de pessoas, e apenas em segundo lugar em nomes de certas atividades e qualidades, e nas restantes espécies de palavras como algo que se terminará por encontrar.

Pense agora no seguinte emprego da linguagem: mando alguém fazer compras. Dou-lhe um pedaço de papel, no qual estão os signos: "cinco maçãs vermelhas". Ele leva o papel ao negociante; este abre o caixote sobre o qual encontra-se o signo "maçãs"; depois, procura numa tabela a palavra "vermelho" e encontra frente a esta um modelo da cor; a seguir, enuncia a série dos numerais — suponho que a saiba de cor — até a palavra "cinco" e a cada numeral tira do caixote uma maçã da cor do modelo. — Assim, e de modo semelhante, opera-se com palavras. — "Mas como ele sabe onde e como procurar a palavra 'vermelho', e o que vai fazer com a palavra 'cinco'?" — Ora, suponho que ele *aja* como eu descrevi. As explicações têm em algum lugar um fim. — Mas qual é a significação da palavra "cinco"? — De tal significação nada foi falado aqui; apenas, de como a palavra "cinco" é usada.

2. Aquele conceito filosófico da significação cabe bem numa representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona. Mas, pode-se também dizer, é a representação de uma linguagem mais primitiva do que a nossa.

Pensemos numa linguagem para a qual a descrição dada por Santo Agostinho seja correta: a linguagem deve servir para o entendimento de um construtor A com um ajudante B. A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; estão à mão cubos, colunas, lajotas e vigas. B passa-lhe as pedras, e na seqüência em que A precisa delas. Para esta finalidade, servem-se de uma linguagem constituída das palavras "cubos", "colunas", "lajotas", "vigas". A grita essas palavras; — B traz as pedras que aprendeu a trazer ao ouvir esse chamado. — Conceba isso como linguagem totalmente primitiva.

3. Santo Agostinho descreve, podemos dizer, um sistema de comunicação; só que esse sistema não é tudo aquilo que chamamos de linguagem. E isso deve ser dito em muitos casos em que se levanta a questão: "Essa apresentação é útil ou não?". A resposta é, então: "Sim, é útil; mas apenas para esse domínio estritamente delimitado, não para o todo que você pretendia apresentar".

É como se alguém explicasse: "Jogar consiste em empurrar coisas, segundo certas regras, numa superfície. . ." — e nós lhe respon-

dêssemos: "Você parece pensar nos jogos de tabuleiro, mas nem todos os jogos são assim. Você pode retificar sua explicação, limitando-a expressamente a esses jogos".

4. Imagine uma escrita, na qual se utilizariam letras para a designação da acentuação e como sinais de pontuação. (Uma escrita pode ser concebida como uma linguagem para a descrição de imagens acústicas.) Imagine pois que alguém compreendesse aquela escrita, como se simplesmente a cada letra correspondesse um som e como se as letras não tivessem também funções totalmente diferentes. A tão simples concepção da escrita equivale a concepção agostiniana da linguagem.

5. Quando se considera o exemplo do § 1, talvez se pressinta em que medida o conceito geral da significação das palavras envolve o funcionamento da linguagem com uma bruma que torna impossível a visão clara. — Dissipa-se a névoa quando estudamos os fenômenos da linguagem em espécies primitivas do seu emprego, nos quais pode-se abranger claramente a finalidade e o funcionamento das palavras.

Tais formas primitivas da linguagem emprega a criança, quando aprende a falar. O ensino da linguagem não é aqui nenhuma explicação, mas sim um treinamento.

6. Podemos nos representar que a linguagem no § 2 é *toda* a linguagem de A e B; na verdade, toda a linguagem de um povo. As crianças são educadas para executar *essas* atividades, para usar *essas* palavras ao executá-las, e para reagir *assim* às palavras dos outros.

Uma parte importante desse treinamento consistirá no fato de que quem ensina mostra os objetos, chama a atenção da criança para eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra "lajota", exibindo essa forma. (Não quero chamar isto de "elucidação ostensiva" ou "definição", pois na verdade a criança ainda não pode *perguntar* sobre a denominação. Quero chamar de "ensino ostensivo das palavras". — Digo que formará uma parte importante do treinamento, porque isso ocorre entre os homens; e não porque não se poderia representar de outro modo.) Esse ensino ostensivo das palavras, pode-se dizer, estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa: mas o que significa isso? Ora, isso pode significar coisas diferentes; no entanto, pensa-se logo no fato de que, quando a criança ouve a palavra, a imagem da coisa surge perante seu espírito. Mas se isso acontece — é essa a finalidade da palavra? — Sim, *pode* ser a finalidade. — Eu posso imaginar um tal emprego de palavras (série de sons). (Pronunciar uma palavra é como tocar uma tecla no piano da representação.) Mas na linguagem no § 2, *não* é finalidade das pala-

vras despertar representações. (Pode-se certamente achar que isso é útil para a finalidade verdadeira.)

Mas se isso efetiva o ensino ostensivo, — devo dizer que efetiva a compreensão da palavra? Não compreende a ordem "lajota!" aquele que age de acordo com ela? Isto ajudou certamente a produzir o ensino ostensivo; mas na verdade apenas junto com uma lição determinada. Com uma outra lição, o mesmo ensino ostensivo dessas palavras teria efetivado uma compreensão completamente diferente.

"Ligando a barra com a alavanca, faço funcionar o freio." — Sim, dado todo o mecanismo restante. Apenas com este, é alavanca de freio; e, separado do seu apoio, nunca é alavanca, mas pode ser qualquer coisa ou nada.

7. Na *práxis* do uso da linguagem (2), um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas; na lição de linguagem, porém, encontrar-se-á *este* processo: o que aprende *denomina* os objetos. Isto é, fala a palavra, quando o professor aponta para a pedra. — Sim, encontrar-se-á aqui o exercício ainda mais simples: o aluno repete a palavra que o professor pronuncia — ambos processos de linguagem semelhantes.

Podemos também imaginar que todo o processo do uso das palavras em (2) é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de *"jogos de linguagem"*, e falarei muitas vezes de uma linguagem primitiva como de um jogo de linguagem.

E poder-se-iam chamar também de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e da repetição da palavra pronunciada. Pense os vários usos das palavras ao se brincar de roda.

Chamarei também de "jogos de linguagem" o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada.

8. Consideremos uma extensão da linguagem (2). Fora as quatro palavras "cubos", "colunas", etc., conteria uma série de palavras que seria empregada como o negociante no § 1 emprega os numerais (pode ser a série das letras do alfabeto); além disso, duas palavras, que podem ser "ali" e "isto" (porque isto já indica mais ou menos sua finalidade), e que são usadas em combinação com um movimento indicativo da mão; e finalmente um número de modelos de cores. A dá uma ordem da espécie: "d-lajota-ali". Ao mesmo tempo faz com que o auxiliar veja um modelo de cor, e, pela palavra "ali", indica um lugar da construção. Da provisão de lajotas, B toma uma da cor do modelo para cada letra do alfabeto até "d" e a leva ao lugar que A designa. — Noutra ocasião, A dá a ordem: "isto-ali". Dizendo "isto", *aponta* para uma pedra. Etc.

9. Quando a criança aprende esta linguagem, deve aprender a série dos 'numerais' a, b, c, . . . de cor, e deve aprender seu uso. — Ocorrerá nesta lição também um ensino ostensivo das palavras? — Ora, lajotas, por exemplo, são mostradas e contadas: "lajotas a, b, c". — Maior semelhança com o ensino ostensivo das palavras "cubos", "colunas" etc. teria o ensino indicativo dos numerais, que não servem como números, mas para a designação de grupos de coisas apreensíveis pelos olhos. Assim as crianças aprendem o uso dos primeiros cinco ou seis numerais.

Também "ali" e "isto" são ensinados ostensivamente? — Imagine como se poderia ensinar seu uso! Serão mostrados então lugares e coisas, — mas aqui esse mostrar acontece na verdade também no *uso* das palavras e não apenas no aprender do uso.

10. O que *designam*, pois, as palavras dessa linguagem? — O que elas designam, como posso mostrar isso, a não ser na maneira do seu uso? E este uso já descrevemos. A expressão "esta palavra designa *isso*" deveria, portanto, ser uma parte dessa descrição. Ou: a descrição deve levar à forma: "a palavra . . . . designa . . . .".

Ora, pode-se resumir a descrição do uso da palavra "lajota", dizendo que essa palavra designa esse objeto. Isso será feito quando se tratar apenas de afastar o mal-entendido seguinte: pensar que a palavra "lajota" se relacione com a forma da pedra de construção que nós de fato nomeamos "cubos", — mas o modo dessa *'relação'*, isto é, o uso dessas palavras, no restante, é conhecido.

E do mesmo modo pode-se dizer que os signos a, b, etc. designam números; se isto talvez suprimir o mal-entendido de crer que a, b, c desempenhariam na linguagem o papel que, na realidade, "cubos", "lajotas", "colunas" desempenham. E, pode-se também dizer, "c" designa este número e não aquele; se com isso se pode explicar que as letras deveriam ser empregadas na seqüência a, b, c, d, etc., e não nesta: a, b, d, c.

Mas pelo fato de que se assimila assim as descrições do uso das palavras umas com as outras, este uso não pode, no entanto, tornar-se mais semelhante! Pois, como vimos, ele é totalmente dissemelhante.

11. Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. — Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali.)

Com efeito, o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos

defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu *emprego* não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos!

12. É como se olhássemos a cabina do maquinista de uma locomotiva: lá estão alavancas de mão que parecem mais ou menos iguais. (Isto é compreensível, pois elas devem ser todas manobradas com a mão.) Mas uma é a alavanca de uma manivela que deve ser continuamente deslocada (ela regula a abertura de uma válvula); uma outra é a alavanca de um interruptor que tem apenas duas espécies de posições eficazes, ela é abaixada ou levantada; uma terceira é a alavanca de um freio, e quanto mais forte for puxada, tanto mais fortemente freia; uma quarta, a alavanca de uma bomba atua apenas quando movida para lá e para cá.

13. Quando dizemos: "cada palavra da linguagem designa algo", com isso ainda não é dito absolutamente *nada;* a menos que esclareçamos exatamente qual a diferença que desejamos fazer. (Pode bem ser que queiramos diferenciar as palavras da linguagem (8) de palavras 'sem significação', como ocorrem nas novelas de Lewis Carrg, ou de palavras como "la-la-ri-la-la" numa canção.)

14. Imagine alguém que diga: *"Todas* as ferramentas servem para modificar alguma coisa. Assim, o martelo, a posição de um prego; a serra, a forma da tábua, etc." — E o que modificam o metro, o vidro de cola, os pregos? — "Nosso saber sobre o comprimento de uma coisa, a temperatura da cola e a solidez da caixa." — Ganhar-se-ia algo com essa assimilação da expressão?—

15. A palavra "designar" é talvez empregada de modo mais direto lá onde o signo está sobre o objeto que ele designa. Suponha que as ferramentas que A utiliza na construção possuam certos signos. Quando A mostra ao auxiliar um tal signo, este traz a ferramenta que está marcada com esse signo.

Assim, e de modo mais ou menos semelhante, um nome designa uma coisa, e é dado um nome a uma coisa. — Ser-nos-á freqüentemente útil se dissermos quando filosofamos: denominar algo é semelhante a colocar uma etiqueta numa coisa.

16. Quanto aos modelos de cor que A mostra a B, — *pertencem à linguagem?* Ora, como queira. À linguagem de palavras não pertencem; mas quando digo a alguém: "Pronuncie a palavra 'a' ", você incluirá com certeza este segundo 'a' na frase. E no entanto isso desempenha um papel bem semelhante ao modelo de cores no jogo de linguagem (8); é, a saber, um modelo daquilo que o outro deve dizer.

É mais natural, e leva o menos possível à confusão, se incluirmos modelo nas ferramentas da linguagem.

((Observação sobre o pronome reflexivo "esta frase".))

17. Poderemos dizer: na linguagem (8) temos diferentes *espécies de palavras*. Pois a função da palavra "lajota" e a da palavra "cubo" são mais semelhantes entre si do que a de "lajota" e a de "d". Mas a maneira pela qual reunimos as palavras conforme as espécies dependerá da finalidade da repartição, — e da nossa inclinação.

Pense nos diferentes pontos de vista segundo os quais pode-se repartir ferramentas em espécies de ferramentas. Ou figuras de xadrez em espécies de figuras.

18. O fato de as linguagens (2) e (8) consistirem apenas de comandos não deve perturbá-lo. Se você quer dizer que elas por isso não são completas, então pergunte-se se nossa linguagem é completa; — se o foi antes que lhe fossem incorporados o simbolismo químico e a notação infinitesimal, pois estes são, por assim dizer, os subúrbios de nossa linguagem. (E com quantas casas ou ruas, uma cidade começa a ser cidade?) Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes.

19. Pode-se representar facilmente uma linguagem que consiste apenas de comandos e informações durante uma batalha. — Ou uma linguagem que consiste apenas de perguntas e de uma expressão de afirmação e de negação. E muitas outras. — E representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida.

E agora: o grito "lajota!" no exemplo (2) é uma frase ou uma palavra? — Se for uma palavra, então não tem a mesma significação da palavra de mesmo som da nossa linguagem costumeira, pois no § 2 é na verdade um grito. Mas se for uma frase, então não é a frase elíptica "lajota!" de nossa linguagem. — No que diz respeito à primeira questão, você pode chamar "lajota!" de palavra e também de uma frase; talvez melhor, de uma 'frase degenerada' (como se fala de uma hipérbole degenerada), e isto é exatamente nossa frase 'elíptica'. — Mas esta é, no entanto, apenas uma forma abreviada da frase "traga-me uma lajota!" e essa frase não existe no exemplo (2). — Mas por que deveria eu, inversamente, chamar a frase "traga-me uma lajota!" de um *prolongamento* da frase "lajota!" — Porque aquele que diz "lajota!" quer dizer *(meint)* realmente: "traga-me uma lajota!" — Mas como você faz isso, *querer dizer isso,* enquanto *diz* "lajota!"? Você pronuncia interiormente a frase inteira? E por que devo, a fim de dizer o que alguém quer dizer com o grito "lajota", traduzir essa expressão

para uma outra? E se as duas significam o mesmo, — por que não devo dizer: "quando ele diz 'lajota', ele quer dizer 'lajota!' "? Ou: por que não poderia querer dizer "lajota!", uma vez que você pode querer dizer "traga-me uma lajota!"? — Mas, quando grito "lajota!", o que quero realmente é que *ele deve me trazer uma lajota!* — Certamente, mas 'querer isto' consiste no fato de que você pensa de alguma forma numa outra frase que não aquela que você pronuncia? —

20. Mas, se alguém diz "traga-me a lajota!", parece agora como se esse alguém pudesse ter em mente *(meinen)* esta expressão como *uma* longa palavra: correspondente, a saber, à palavra "lajota!" — Pode-se ter em mente essa expressão, pois, ora como *uma* palavra, ora como quatro? E como a temos em mente costumeiramente? — Creio que seremos inclinados a dizer: temos em mente a frase como composta de *quatro* palavras, quando a usamos em oposição a outras frases, como "passe-me uma lajota", "traga-*lhe* uma lajota", "traga *duas* lajotas", etc.; portanto, em oposição a frases que contêm as palavras do nosso comando em outras combinações. — Mas no que consiste usar uma frase em oposição a outras? Essas frases pairam no espírito de alguém? E todas? E *enquanto* se diz uma frase, ou antes, ou depois? — Não! Mesmo que tal elucidação exerça sobre nós alguma tentação, precisamos apenas de um instante para refletir, o que talvez aconteça, para ver que estamos aqui num falso caminho. Dizemos que usamos o comando em oposição a outras frases, porque *nossa linguagem* contém a possibilidade dessas outras frases. Quem não compreende nossa língua, um estrangeiro, que tivesse ouvido freqüentemente como alguém dá o comando "traga-me uma lajota!", poderia ser de opinião de que essa série inteira de sons fosse uma palavra e que correspondesse, por exemplo, à palavra para "pedra de construção" em sua língua. Se ele próprio desse esse comando, pronunciá-lo-ia talvez de modo diferente, e diríamos: ele o pronuncia de modo tão peculiar porque o toma por *uma* palavra. — Mas não ocorre, pois, quando o pronuncia, algo diferente nele — correspondendo *ao fato* de que concebe a frase como *uma* palavra? Pode ocorrer-lhe o mesmo, ou também algo diferente. Mas o que ocorre em você, quando dá um tal comando? É consciente de que consiste de quatro palavras, enquanto o pronuncia? Com efeito, você domina essa língua — na qual estão aquelas outras frases — mas este dominar é algo que *'acontece'* enquanto você pronuncia a frase? — E concedo mesmo: o estrangeiro pronunciará a frase que concebe de modo diferente, provavelmente de

modo diferente; mas aquilo que chamamos de falsa concepção não se *deve* a algo que acompanhe o pronunciar do comando.

A frase não é 'elíptica' por deixar de fora algo que queremos dizer *(meinen)* quando a pronunciamos, mas porque é abreviada — em comparação com um determinado paradigma de nossa gramática. — Poder-se-ia fazer aqui, na verdade, a objeção: "Você afirma que a frase abreviada e a não abreviada têm o mesmo sentido. — Qual sentido têm elas, pois? Não há, pois, para esse sentido uma expressão em palavras?" — Mas o sentido igual das frases não consiste no seu emprego igual? — (Em russo diz-se "pedra vermelha" em vez de "a pedra é vermelha"; a cópula está ausente do espírito dos russos, ou *pensam*-na para si quando falam?)

21. Imagine um jogo de linguagem no qual B informa a A, respondendo a uma pergunta deste, o número de lajotas ou cubos de um monte, ou as cores e formas das pedras espalhadas aqui e ali. — Tal informação poderia pois enunciar-se: "cinco lajotas". Qual é pois a diferença entre a informação ou afirmação "cinco lajotas" e o comando "cinco lajotas!"? Ora, o papel que o pronunciar dessas palavras desempenha no jogo de linguagem. Mas também o tom com que forem pronunciadas será outro, e a expressão facial, e ainda muitas outras coisas. Mas também podemos pensar que o tom é o mesmo — pois um comando e uma informação podem ser pronunciados em *muitos* tons diferentes e com muitas expressões faciais diferentes — e que a diferença reside somente no emprego. (Com efeito, poderíamos usar também as palavras "afirmação" e "comando" para a designação de uma forma gramatical da frase e de uma entoação; por exemplo, dizemos que "o tempo não está hoje maravilhoso?" é uma pergunta, se bem que é empregada como afirmação.) Podemos imaginar uma linguagem na qual *todas* as afirmações teriam a forma e o tom de perguntas retóricas; ou cada comando a forma da pergunta: "Gostaria de fazer isto?". Dir-se-á talvez, então: "O que ele diz tem a forma de pergunta, mas é efetivamente um comando", isto é, tem a função do comando na *práxis* da linguagem. (Analogamente, diz-se "você o fará" não como profecia, mas como comando. O que faz essa frase uma profecia num caso, e um comando no outro?)

22. A opinião de Frege de que uma afirmação contém uma suposição que é afirmada baseia-se na possibilidade que há em nossa linguagem de escrever cada proposição afirmativa sob a forma: "É afirmado que tal e tal coisa se dá". — Mas "que tal e tal coisa se dá" não é nenhuma proposição em nossa linguagem — nem ainda um *lance* no

jogo de linguagem. E se escrevo em vez de "É afirmado que...", "É afirmado: tal e tal coisa se dá", então aqui as palavras "É afirmado" são supérfluas.

Poderíamos escrever também toda afirmação na forma de uma pergunta seguida de uma afirmação, por exemplo: "Chove? Sim!" Isto mostraria que em cada afirmação reside uma pergunta?

Imaginemos um quadro representando um boxeador numa determinada posição de luta. Este quadro pode pois ser usado para comunicar a alguém como deve se portar; ou como não deve se portar: ou como um homem determinado portou-se em tal e tal lugar; etc., etc. Poder-se-ia chamar esse quadro (para falar como os químicos) de um radical de frase. De modo semelhante concebeu Frege a "suposição".

Tem-se todo o direito de empregar um signo de afirmação em oposição, por exemplo, ao signo de interrogação; ou quando se quer diferenciar uma afirmação de uma ficção ou de uma suposição. É apenas errado quando se crê que a afirmação consiste de dois atos, o de supor e o de afirmar (atribuição do valor de verdade, ou coisas do gênero) e que realizamos esses atos conforme o signo da proposição, mais ou menos como quando cantamos seguindo as notas. A leitura sonora ou muda da frase escrita deve mesmo ser comparada com o cantar segundo as notas, mas não a *'significação' (Meinen)* (pensamento) da frase lida.

O signo de afirmação de Frege acentua o *início da proposição*. Tem portanto uma função semelhante ao do ponto final. Diferencia o período inteiro da proposição *no* período. Se escuto alguém dizer "chove", mas não sei se ouvi o início e o fim do período, então esta frase ainda não é para mim um meio de comunicação.

23. Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? — Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de "signo", "palavras", "frases". E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (Uma imagem aproximada disto pode nos dar as modificações da matemática.)

O termo *"jogo* de linguagem" deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Imagine a multiplicidade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos e outros:

Comandar, e agir segundo comandos —
Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas —
Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) —
Relatar um acontecimento —
Conjeturar sobre o acontecimento —
Expor uma hipótese e prová-la —
Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas —
Inventar uma história; ler —
Representar teatro —
Cantar uma cantiga de roda —
Resolver enigmas —
Fazer uma anedota; contar —
Resolver um exemplo de cálculo aplicado —
Traduzir de uma língua para outra —
Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.

— É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus.)*

24. Quem não tem perante os olhos a multiplicidade dos jogos de linguagem será talvez inclinado a colocar questões como estas: "Que é uma pergunta?" — É a constatação de que não sei tal e tal coisa, ou a constatação de meu estado anímico e incerteza? E o grito "Socorro!" é uma tal descrição?

Pense em quantas coisas diferentes são chamadas de "descrição": descrição da posição de um corpo pelas suas coordenadas; descrição de uma expressão fisionômica; descrição de uma sensação tátil; de um estado de humor.

Pode-se, com efeito, colocar, em vez da forma costumeira da pergunta, a forma da constatação ou da descrição: "Quero saber se. . .", ou "Estou em dúvida se. . ." — mas com isso não se aproximaram mais os diferentes jogos de linguagem um do outro.

A importância de tais possibilidades de transformação, por exemplo, de todas as frases afirmativas em frases que começam com a cláusula "eu penso" ou "eu creio" (portanto, por assim dizer, em

descrições de *minha* vida interior) será mostrada mais claramente noutro lugar. (Solipsismo.)

25. Diz-se muitas vezes: os animais não falam porque lhes faltam as capacidades espirituais. E isso significa: "eles não pensam, por isso não falam". Mas: eles não falam mesmo. Ou melhor: eles não empregam a linguagem — se abstraírmos as mais primitivas formas de linguagem. Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar.

26. Acredita-se que o aprendizado da linguagem consiste no fato de que se dá nomes aos objetos: homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números, etc. Como foi dito, — o denominar é algo análogo a pregar uma etiqueta numa coisa. Pode-se chamar isso de preparação para o uso de uma palavra. Mas *sobre que* se dá a preparação?

27. "Denominamos as coisas e podemos falar sobre elas, referirmo-nos a elas no discurso." Como se já fosse dado, com o ato do denominar, uma coisa que significasse: "falar das coisas". Ao passo que fazemos as coisas mais diferentes com nossas frases. Pensemos apenas nas exclamações. Com todas as suas funções distintas:

Água!
Fora!
Ai!
Socorro!
Bonito!
Não!

Você está ainda inclinado a chamar essas palavras de "denominações de objetos"?

Nas linguagens (2) e (8) não havia uma pergunta pela denominação. Esta e sua correlata, a elucidação ostensiva, são, como poderíamos dizer, um jogo de linguagem peculiar. Isto significa propriamente: somos educados, treinados para perguntar: "Como se chama isso?" — ao que se segue a denominação. E há também um jogo de linguagem: encontrar um nome para algo. Portanto, dizer: "Isto se chama. . .", e então empregar o novo nome. (Assim as crianças denominam, por exemplo, suas bonecas e falam então delas, e para elas. Pense então como é peculiar o uso do nome próprio, com o qual *chamamos* o denominado!)

28. Pode-se, pois, definir um nome próprio, uma palavra para cor, um nome de matéria, uma palavra para número, o nome de um ponto cardeal, etc., ostensivamente. A definição do número dois "isto

se chama 'dois' " — enquanto se mostram duas nozes — é perfeitamente exata. — Mas, como se pode definir o dois assim? Aquele a que se dá a definição não sabe então, *o que* se quer chamar com "dois"; suporá que você chama de "dois" *este* grupo de nozes! — *Pode* supor tal coisa; mas talvez não o suponha. Poderia também, inversamente, se eu quiser atribuir a esse grupo de nozes um nome, confundi-lo com um nome para número. E do mesmo modo, quando elucido um nome próprio ostensivamente, poderia confundi-lo com um nome de cor, uma designação de raça, até com o nome de um ponto cardeal. Isto é, a definição ostensiva pode ser interpretada em *cada* caso como tal e diferentemente.

29. Talvez se diga: o dois só pode ser definido ostensivamente *assim:* "Este *número* chama-se 'dois' ". Pois a palavra "número" indica aqui em qual *lugar* da linguagem, da gramática, colocamos a palavra. Mas isto significa que a palavra "número" deve ser elucidada, antes que aquela definição ostensiva possa ser compreendida. A palavra "número" na definição indica certamente esse lugar; o posto em que colocamos a palavra. E podemos assim evitar mal-entendidos, dizendo: "Esta *cor* chama-se assim-assim", "Este *comprimento* chama-se assim-assim", etc. Isto é, mal-entendidos são muitas vezes evitados desse modo. Mas concebe-se apenas assim a palavra "cor" ou "comprimento"? — Ora, devemos na verdade elucidá-las. — Portanto, elucidar por meio de outras palavras! E o que ocorre com a última elucidação dessa cadeia? (Não diga "Não há nenhuma 'última' elucidação". É exatamente o mesmo que dizer: "Não há nenhuma última casa nesta rua; pode-se sempre construir mais uma".)

Poder-se-ia, para a elucidação da palavra "vermelho", indicar algo que *não* fosse *vermelho?* Isto seria semelhante à situação na qual se devesse elucidar, para alguém que não domina a língua portuguesa, a palavra "modesto", e apontasse, para elucidar, um homem arrogante e dissesse: "Este *não* é modesto". Não é argumento contra tal modo de elucidação o fato de ser ele ambíguo. Toda elucidação pode ser mal compreendida.

Mas poder-se-ia muito bem perguntar: "Devemos chamar a isso de elucidação"? Pois desempenha naturalmente no cálculo um papel diferente daquele que costumeiramente chamamos de "elucidação ostensiva" da palavra "vermelho"; mesmo que tivesse as mesmas conseqüências práticas, o mesmo *efeito* sobre aquele que aprende.

A palavra "número" é necessária na definição ostensiva de dois? Isto depende do fato de que, sem essa palavra, alguém a compreenda de modo diverso do que eu desejo. E isto dependerá sem dúvida das circunstâncias sob as quais ela é dada, e dos homens aos quais eu a dou.

E como alguém 'concebe' a elucidação, mostra-se no modo pelo qual faz uso da palavra elucidada.

30. Poder-se-ia, pois, dizer: A definição ostensiva elucida o uso — a significação — da palavra, quando já é claro qual papel a palavra deve desempenhar na linguagem. Quando sei portanto que alguém quer elucidar-me uma palavra para cor, a elucidação ostensiva "Isto chama-se 'sépia' " ajudar-me-á na compreensão da palavra. — E isto se pode dizer, se não se esquecer que todas as espécies de perguntas ligam-se à palavra "saber" ou "ser claro".

Deve-se já saber (ou ser capaz de) algo, para poder perguntar sobre a denominação. Mas o que se deve saber?

31. Quando se mostra a alguém a figura do rei no jogo de xadrez e se diz: "Este é o rei do xadrez", não se elucida por meio disso o uso dessa figura, a menos que esse alguém já conheça as regras do jogo, até esta última determinação: a forma de uma figura de rei. Pode-se pensar que já aprendera as regras do jogo, sem que se lhe tenha mostrado uma figura real. A forma da figura do jogo corresponde aqui ao tom, ou à configuração de uma palavra.

Pode-se também imaginar que alguém aprendeu o jogo sem aprender todas as regras nem sua formulação. Aprendeu primeiramente talvez, por observar jogos de tabuleiro bem simples e progrediu sempre para os mais complicados. Também para esse alguém poderia ser dada a elucidação: "Este é o rei", quando se lhe mostra, por exemplo, figuras do xadrez cuja forma não é usual. Também essa elucidação ensina-lhe o uso da figura apenas porque, como poderíamos dizer, já estava preparado o lugar no qual ela foi colocada. Ou também: diremos apenas que aprende seu uso quando o lugar já está preparado. E está preparado aqui não porque aquele para quem damos a elucidação já sabe as regras, mas porque, em outro sentido, já domina um jogo.

Considere ainda este caso: elucido para alguém o jogo de xadrez; começo apontando uma figura e dizendo: "Este é o rei. Pode ser movido assim-assim, etc., etc." — Neste caso, diremos: as palavras "Este é o rei" (ou "Isto chama-se 'rei' ") são apenas uma elucidação de palavras, se o que aprende já 'sabe o que é uma figura do jogo'. Se acaso já jogou outros jogos, ou observou o jogo de outros 'com compreen-

são' — *e coisas do gênero.* E apenas então, no aprendizado do jogo, poderá perguntar com relevância: "Como se chama isto?", a saber, esta figura do jogo.

Podemos também imaginar que o interrogado responda: "Determine você mesmo a denominação" — e aquele que perguntou deverá então responsabilizar-se por tudo.

32. Quem chega a um país estrangeiro aprenderá muitas vezes a língua dos nacionais por meio de elucidações ostensivas que estes lhe dão; e precisará freqüentemente *adivinhar* a interpretação dessas elucidações, muitas vezes correta, muitas vezes falsamente.

E agora podemos dizer, creio: Santo Agostinho descreve o aprendizado da linguagem humana como se a criança chegasse a um país estrangeiro e não compreendesse a língua desse país; isto é, como se ela já tivesse uma linguagem, só que não essa. Ou também: como se a criança já pudesse *pensar,* e apenas não pudesse falar. E "pensar" significaria aqui qualquer coisa como: falar consigo mesmo.

33. E se alguém objetar: "Não é verdade que alguém deva dominar um jogo de linguagem para compreender uma definição ostensiva, mas sim deve apenas — evidentemente — saber (ou adivinhar) para o que aponta aquele que elucida! Se, por exemplo, aponta para a forma de um objeto, ou para sua cor, ou para seu número, etc., etc." E no que consiste, pois, 'apontar para a forma', 'apontar para a cor'? Aponte para um pedaço de papel! E agora aponte para sua forma, — agora para sua cor, — agora para seu número (isto soa estranho!) Ora, como o fez? — Você dirá que cada vez *'tinha em mente'* algo diferente ao apontar. E se eu perguntar como isso se passa, você dirá que concentrou sua atenção na cor, forma, etc. Ora, pergunto outra vez, como *isso* se passa.

Imagine que alguém aponte um vaso e diga: "Veja o maravilhoso azul! — não se trata de forma". Ou: "Veja a maravilhosa forma! — a cor é indiferente". Sem dúvida você fará *coisas diferentes* quando aceder a esses dois convites. Mas você faz sempre o *mesmo,* quando dirige sua atenção à cor? Represente-se então diferentes casos! Quero indicar alguns:

"Este azul é o mesmo que aquele lá? Vê uma diferença?" —
Você mistura as cores e diz: "Este azul do céu é difícil de obter".
"O tempo está melhorando, vê-se já o céu azul outra vez!"
"Veja como são diferentes esses dois tons de azul!"
"Vê ali o livro azul? Traga-o aqui."
"Este sinal de luz azul significa. . ."
"Como se chama este azul? — É 'índigo'?"

Dirige-se muitas vezes a atenção para a cor, não fazendo os contornos da forma com a mão; ou não dirigindo o olhar para o contorno da coisa; ou fitando o objeto e procurando lembrar-se de onde já viu essa cor.

Dirige-se muitas vezes a atenção para a forma copiando-a, piscando os olhos a fim de não ver a cor claramente, etc., etc. Quero dizer: isto e coisas semelhantes acontecem *enquanto* 'se dirige a atenção para isto ou aquilo'. Mas não é apenas isto que nos autoriza a dizer que alguém dirige sua atenção para a forma, a cor, etc. Da mesma maneira, um lance de xadrez não consiste somente no fato de que uma peça seja movida de tal ou qual modo no tabuleiro, e também não consiste nos pensamentos e sentimentos daquele que a move e que acompanham o lance; mas sim nas circunstâncias a que chamamos: "jogar uma partida de xadrez", "resolver um problema de xadrez" e coisas do gênero.

34. Mas suponha que alguém diga: "Faço sempre o mesmo quando dirijo minha atenção para a forma: sigo o contorno com os olhos e então sinto. . ." E suponha que este dê a um outro a elucidação ostensiva: "Isto chama-se 'círculo' ", apontando, com todas essas vivências, um objeto de formato circular. Não pode o outro, no entanto, interpretar a elucidação de modo diferente, mesmo que veja que aquele que elucida segue a forma com os olhos, e mesmo que sinta o que aquele que elucida sente? Isto é: esta 'interpretação' pode também consistir no modo pelo qual ele faz uso da palavra elucidada, por exemplo, para o que aponta quando recebe a ordem: "Aponte para um círculo!" — Pois nem a expressão "ter em mente a elucidação de tal e tal modo" nem "interpretar a elucidação de tal e tal modo" designam um processo que acompanha o dar e o ouvir da elucidação.

35. Há certamente aquilo que se pode chamar de "vivências características" para o apontar a forma. Por exemplo, o percorrer o contorno com o dedo, ou com o olhar, ao apontar. — Mas *isto* não acontece em todos os casos nos quais 'tenho em mente a forma', como tampouco ocorre qualquer outro processo característico em todos esses casos. — Mas mesmo se um tal processo se repetisse em todos os casos, dizermos: "Ele apontou a forma e não a cor" dependeria das circunstâncias, isto é, daquilo que acontecesse antes e depois do apontar.

Pois as palavras "apontar a forma", "ter em mente a forma", etc. não são usadas como *estas:* "apontar este livro" (e não aquele), "apontar a cadeira, não a mesa", etc. — Então pense apenas como *aprendemos* de modo diferente o uso das palavras: "apontar esta

coisa", "apontar aquela coisa", e, por outro lado: "apontar a cor, e não a forma", "ter em mente a *cor*", etc., etc.

Como foi dito, em certos casos, especialmente ao apontar 'para a forma' ou 'para o número', há vivências e maneiras de apontar características — 'características' porque se repetem freqüentemente (não sempre), onde forma ou número são 'tidos em mente'. Mas você conhece também uma vivência característica para o apontar a figura de jogo, enquanto *figura de jogo?* E no entanto pode-se dizer: "Penso que essa *figura de jogo* chama-se 'rei', não esse pedaço de madeira determinado para o qual eu aponto". (Reconhecer, desejar, recordar-se, etc.)

36. E fazemos aqui o que fazemos em mil casos semelhantes: porque não podemos indicar *uma* ação corporal que chamamos de apontar para a forma (em oposição, por exemplo, à cor), então dizemos que corresponde a essas palavras uma atividade *espiritual.*

Lá onde nossa linguagem autoriza a presumir um corpo, e não existe corpo algum, lá desejaríamos dizer, existe um *espírito.*

37. Qual é a relação entre nome e denominado? — Ora, o que ela *é?* Veja o jogo de linguagem (2) ou um outro! Ver-se-á aí no que esta relação pode consistir. Esta relação pode, entre muitas outras coisas, também consistir no fato de que o ouvir um nome evoca-nos a imagem do denominado perante a alma, e consiste entre outras coisas também no fato de que o nome está escrito sobre o denominado, ou em que o nome é pronunciado ao se apontar para o denominado.

38. Mas o que denomina, por exemplo, a palavra "este" no jogo de linguagem (8), ou a palavra "isto" na elucidação ostensiva "Isto se chama. . ."? Se se quiser evitar confusão, é melhor não dizer que essas palavras denominam algo. E, estranhamente, já foi dito que a palavra "este" é o nome *específico.* Tudo que chamamos sem mais de "nome" é dito apenas num sentido inexato, aproximativo.

Como se dá que as palavras "*isto* é azul" *queiram dizer (meinen)* ora uma asserção sobre o objeto que é apontado, ora uma elucidação da palavra "azul". No segundo caso, quer-se dizer propriamente "isto se chama 'azul' ". Pode-se pois querer dizer com a palavra "é", por um lado, "chama-se", e com a palavra "azul" querer dizer " 'azul' "? e, por outro lado, com "é", realmente "é"?

Pode também acontecer que alguém tire, do que era dito como comunicação, uma elucidação da palavra. [*Nota marginal:* Aqui se esconde uma superstição plena de conseqüências.]

Posso querer dizer com a palavra "bububu": "Se não chover, irei passear"? Apenas numa linguagem posso querer dizer algo com algo. Isto mostra claramente que a gramática de "querer dizer" não é semelhante à da expressão "representar-se algo" e coisas do gênero.

Esta rara concepção provém de uma tendência para sublimar a lógica de nossa linguagem — poder-se-ia dizer. A verdadeira resposta a isto é: chamamos de "nome" *coisas muito diferentes;* a palavra "nome" caracteriza muitas espécies diferentes de uso de uma palavra, aparentadas umas com as outras de modos diferentes; — mas entre essas espécies de uso não está o da palavra "este".

É bem verdade que freqüentemente, por exemplo, na definição ostensiva, apontamos para o denominado e ao mesmo tempo pronunciamos o nome. E do mesmo modo pronunciamos, por exemplo, na definição ostensiva, a palavra "este", enquanto apontamos para uma coisa. E a palavra "este" e um nome estão freqüentemente no mesmo lugar no contexto da frase. Mas é justamente característico para o nome que ele seja elucidado por meio do ostensivo "Isto é N" (ou "Isto chama-se 'N'"). Mas explicamos também: "Isto chama-se 'este' ", ou "Este chama-se 'este' "?

Isto está ligado à concepção do denominar como, por assim dizer, um processo oculto. O denominar aparece como uma ligação estranha de uma palavra com um objeto. E assim, uma ligação estranha ocorre quando o filósofo, a fim de ressaltar o que é *a* relação entre nome e denominado, fixa-se num objeto diante de si e repete então inúmeras vezes um nome, ou também a palavra "este". Pois os problemas filosóficos nascem quando a linguagem *entra em férias*. E *então* podemos, com efeito, imaginar que o denominar é um notável ato anímico, quase um batismo do objeto. E podemos assim dizer também a palavra "este" como que *para* o objeto, *dirigir-se* a ele por meio dela — um uso singular dessa palavra que certamente acontece apenas ao filosofar.

39. Mas como se chega à idéia de querer fazer justamente dessa palavra um nome, quando evidentemente *não* é nome algum? Exatamente pelo seguinte. Porque se é tentado a fazer uma objeção contra aquilo que costumeiramente se chama "nome"; e esta pode ser assim expressa: *o nome deve designar propriamente o simples*. E se poderia fundamentar isto mais ou menos assim: um nome próprio em sentido comum é, por exemplo, a palavra "*Nothung*"[2]. A espada *Nothung*

[2] *Nothung*, nome da espada de Siegfrid, célebre personagem da mitologia alemã da Idade Média. (N. do T.)

consiste de partes numa combinação determinada. Se estiverem combinadas de modo diferente, não existe *"Nothung"*. Ora, mas a frase *"Nothung* tem um corte afiado" tem *sentido,* se *Nothung* estiver ainda inteira ou já estiver despedaçada. Mas se *"Nothung"* é o nome de um objeto, então não há mais este objeto, se *Nothung* está despedaçada; e porque ao nome não corresponderia nenhum objeto, então não teria nenhuma significação. Mas se estivesse na frase *"Nothung* tem um corte afiado" uma palavra que não tem nenhuma significação, a frase seria por isso um absurdo. Ora, ela tem sentido; portanto algo deve sempre corresponder às palavras das quais ela consiste. Portanto, a palavra *Nothung* deve desaparecer pela análise do sentido, e em vez dessa, devem surgir palavras que denominem o simples. Chamaremos essas palavras justamente de nomes propriamente ditos.

40. Permita-nos falar primeiramente sobre *o* ponto desta argumentação: a palavra não tem significação quando nada lhe responde. — É importante constatar que a palavra "significação" é usada incorretamente, quando se designa com ela a coisa que 'corresponde' à palavra. Isto é, confunde-se a significação de um nome com o *portador* do nome. Se o sr. N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, e não que morre a significação do nome. E seria absurdo falar assim, pois se o nome deixasse de ter significação, não haveria nenhum sentido em dizer: "O sr. N. N. morreu".

41. No § 15 introduzimos nomes próprios na linguagem (8). Suponha agora que a ferramenta com o nome "N" esteja quebrada. A não sabe disso e dá a B o signo "N". Este signo tem então significação ou não tem nenhuma? O que B deve fazer quando receber este signo? — Sobre isso não havíamos combinado nada. Poder-se-ia perguntar: o que *fará* ele? Ora, ficará talvez perplexo, ou mostrará os pedaços a A. Poder-se-ia dizer aqui: "N" tornou-se privado de significação; e essa expressão significaria que para o signo "N", no nosso jogo de linguagem, não existe mais nenhum emprego (a menos que lhe déssemos um novo). "N" poderia também tornar-se privado de significação pelo fato de que, qualquer que seja a razão, se dê à ferramenta uma outra designação e não se continue a empregar o signo "N" no jogo de linguagem. — Podemos também imaginar um acordo pelo qual B, quando uma ferramenta estiver quebrada e A der o signo dela, deva sacudir a cabeça como resposta. — Com isso, poder-se-ia dizer que o comando "N", mesmo que essa ferramenta não mais exista, foi admitido no jogo de linguagem, e o sinal "N" teria *significação*, mesmo que seu portador deixasse de existir.

42. Mas também nomes que *nunca* foram empregados para uma

ferramenta têm significação naquele jogo? — Suponhamos, portanto, que "X" seja um tal signo, e A dê esse signo a B — ora, também tais signos poderiam ser admitidos no jogo de linguagem, e B teria, por exemplo, de respondê-lo também com um sacudir de cabeça. (Poder-se-ia imaginar isto como uma espécie de divertimento de ambos.)

43. Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra "significação" — se não para *todos* os casos de sua utilização —, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem.

E a *significação* de um nome elucida-se muitas vezes apontando para o seu portador.

44. Dissemos que a frase "*Nothung* tem um corte afiado" tem sentido, mesmo que *Nothung* esteja despedaçada. Ora, isto é assim, porque nesse jogo de linguagem um nome é usado também na ausência do seu portador. Mas podemos imaginar um jogo de linguagem com nomes (isto é, com signos que chamaremos certamente também de "nomes") no qual estes são empregados apenas na presença do portador; portanto, podem ser *sempre* substituídos pelo pronome demonstrativo acompanhado do gesto indicativo.

45. O demonstrativo "este" nunca pode vir privado de portador. Poder-se-ia dizer: "desde que haja um *este*, a palavra '*este*' tem também significação, seja *este* simples ou composto". — Mas isto não converte a palavra num nome. Ao contrário; pois um nome não é empregado com o gesto indicativo, mas apenas elucidado por ele.

46. O que há com o fato de os nomes designarem propriamente o simples?

Sócrates (no *Teeteto*): "Se não me engano, assim ouvi de alguns: para os *elementos primitivos* — para assim me expressar — dos quais nós e tudo o mais somos compostos, não há qualquer explicação; pois tudo que é em si e por si pode ser apenas *designado* com nomes; uma outra determinação não é possível, nem que *é* nem que *não é*. . . Mas o que é em si e por si deve ser. . . denominado sem todas as outras determinações. Mas, com isso é impossível falar explicativamente de qualquer elemento primitivo; pois para este nada existe a não ser a mera denominação; tem, na verdade, apenas seu nome. Mas assim como aquilo que se compõe desses elementos primitivos é ele próprio um conjunto emaranhado, assim também suas denominações tornaram-se discurso explicativo neste emaranhado; pois sua essência é o emaranhado de nomes".

Estes elementos primitivos eram os '*individuals*' de Russell e os meus 'objetos' (*Tractatus Logico-philosophicus*).

47. Mas quais são as partes constituintes simples de que se compõe a realidade? — Quais são as partes constituintes simples de uma poltrona? — As peças de madeira com as quais é montada? Ou as moléculas, ou o átomo? — "Simples" significa não composto. E eis o que importa: em que sentido 'composto'? Não há nenhum sentido em falar das 'partes constituintes simples da poltrona pura e simplesmente'.

Ou: minha imagem visual dessa árvore, dessa poltrona consiste de partes? E quais são suas partes constituintes simples? A multicoloração é *uma* espécie da complexidade; uma outra é, por exemplo, a de um contorno quebrado composto de partes retilíneas. E pode-se dizer que uma curva é composta de um ramo ascendente e de um descendente.

Se digo a alguém, sem qualquer elucidação: "O que vejo diante de mim é composto", então esse alguém perguntar-me-á com razão: "Que quer você dizer com 'composto'? Isso pode significar todas as coisas possíveis!" A pergunta "O que você vê é composto?" certamente tem sentido, se já está estabelecido de que espécie de ser composto — isto é, de que uso especial dessa palavra — se trata. Se tivesse sido estabelecido que a imagem visual de uma árvore deve chamar-se "composta", quando se vê não apenas um tronco, mas também ramos, então a pergunta "A imagem visual dessa árvore é simples ou composta?" e a pergunta "Quais são suas partes constituintes simples?" teriam um sentido claro — um emprego claro. E a resposta à segunda pergunta não é naturalmente "Os ramos" (isto seria uma resposta à pergunta *gramatical:* "O que se chama aqui de 'partes constituintes simples'?"), mas sim, por exemplo, uma descrição dos diferentes ramos.

Mas um tabuleiro de xadrez não é evidentemente composto? — Você pensa certamente na composição de trinta e dois quadrados negros e trinta e dois quadrados brancos. Mas não poderíamos dizer também que é composto das cores branca e negra e do esquema da rede de quadrados? E se há aqui diferentes modos de consideração, você quer ainda dizer que o tabuleiro de xadrez é meramente 'composto'? — Perguntar *fora* de um jogo determinado: "Este objeto é composto?", é análogo àquilo que fez um jovem, certa ocasião em que deveria indicar se os verbos, em certos exemplos de frases, deviam tomar a voz ativa ou passiva, e que então quebrou a cabeça para saber se, por exemplo, o verbo "dormir" significa algo ativo ou algo passivo.

A palavra "composto" (e portanto a palavra "simples") é usada por nós de inúmeras maneiras diferentes, e de diferentes modos

aparentados uns com os outros. (A cor de um campo de xadrez é simples, ou consiste de um branco puro e de um amarelo puro? E o branco é simples, ou consiste das cores do arco-íris? — Este comprimento de 2 cm é simples ou consiste de duas partes de comprimento de 1 cm cada uma? Mas por que não de um pedaço de 3 cm de comprimento e um pedaço de 1 cm acrescentado em sentido negativo?)

À pergunta *filosófica:* "A imagem visual dessa árvore é composta, e quais são suas partes constituintes?" é correta a resposta: "Depende do que você compreende por 'composto' ". (E isto não é, naturalmente, nenhuma resposta, mas sim uma recusa da pergunta.)

48. Apliquemos o método do § 2 à exposição do *Teeteto*. Consideremos um jogo de linguagem para o qual essa exposição vale efetivamente. A linguagem serviria para representar combinações de quadrados coloridos sobre uma superfície. Os quadrados formam um complexo com a forma de um tabuleiro de xadrez. Há quadrados vermelhos, azuis, brancos e negros. Correspondendo às iniciais, as palavras da linguagem seriam: "V", "A", "B","N" e uma frase é uma série dessas palavras. Elas descrevem uma composição de quadrados na seqüência:

A frase "VVNAAAVBB" descreve pois, por exemplo, uma composição desta espécie:

Aqui a frase é um complexo de nomes, ao qual corresponde um complexo de elementos. Os elementos primitivos são os quadrados

coloridos. "Mas, são esses simples?" — Não saberia o que deveria chamar neste jogo de linguagem mais naturalmente de "simples". Mas em outras circunstâncias, chamaria um quadrado de uma só cor de "composto", por exemplo, de ângulos retos ou dos elementos cor e forma. Mas o conceito de composição também poderia ser estendido de tal modo que a menor superfície é chamada "composta" de uma maior e de outra dela subtraída. Compare 'composição' das forças, 'divisão' de uma linha por um ponto fora dela; essas expressões mostram que, conforme o caso somos também inclinados a conceber o menor como resultado da composição do maior, e o maior como resultado da divisão do menor.

Mas não sei se devo dizer que a figura que nossa frase descreve consiste de quatro elementos ou de nove! Ora, consiste aquela frase de quatro letras ou de nove? — E quais são *seus* elementos: os tipos de letras ou as letras? Não é indiferente o que quer que digamos? Mesmo se evitamos mal-entendidos apenas no caso particular!

49. O que significa que não elucidamos (isto é, descrevemos) esses elementos, mas que apenas podemos denominá-los? Isso talvez pudesse significar que a descrição de um complexo, quando, no caso limite, consistir apenas de *um* quadrado, é simplesmente o nome do quadrado de cor.

Poder-se-ia dizer aqui — se bem que isto leve a todas as espécies de superstições filosóficas — que um signo "V" ou "N", etc., poderia ser ora uma palavra, ora uma frase. Mas se 'é palavra ou frase', depende da situação em que é pronunciada ou escrita. Por exemplo, se *A* deve descrever a *B* complexos de quadrados de cor e se usa aqui a palavra "V" *sozinha,* então poderemos dizer que a palavra é uma descrição — uma frase. Mas, se ele memoriza, por exemplo, as palavras e suas significações, ou se ensina a um outro o uso das palavras e as pronuncia durante o ensino ostensivo, então não diremos que elas aqui são frases. Nesta situação, a palavra "V", por exemplo, não é nenhuma descrição; *denomina*-se com ela um elemento — mas por isso seria estranho dizer aqui que se pode *apenas* denominar o elemento! Denominar e descrever não se encontram na verdade num *único* nível: o denominar é uma preparação para a descrição. O denominar não é ainda nenhum lance no jogo de linguagem, — tão pouco quanto o colocar uma figura de xadrez no lugar é um lance no jogo de xadrez. Pode-se dizer: ao se denominar uma coisa, *nada* está ainda feito. Ela não *tem* nome, a não ser no jogo. Era o que também Frege pensava com o seguinte: uma palavra só tem significação no contexto da proposição.

50. O que significa pois dizer que não podemos acrescentar aos elementos nem ser nem não-ser? — Poder-se-ia dizer: se tudo aquilo que chamamos de "ser" ou "não-ser" deve-se ao existir ou não-existir de ligações entre os elementos, então não há nenhum sentido em falar do ser (não-ser) de um elemento; tampouco, se tudo o que chamamos de "destruir" é devido à separação dos elementos, não tem sentido falar da destruição de um elemento.

Mas poder-se-ia dizer: não se pode anexar ser ao elemento, pois se ele não *fosse,* não se poderia chamá-lo nem nada enunciar sobre ele. — Consideremos então um caso análogo! Não se pode enunciar de *uma* coisa que ela tenha um metro de comprimento e ainda que não tenha um metro de comprimento, e isto se dá com o metro-padrão de Paris. — Com isso ainda não atribuímos a ele qualquer qualidade notável, mas apenas caracterizamos seu papel especial no jogo do medir com a medida do metro. — Imaginemos, de modo semelhante ao do metro-padrão, um modelo das cores conservado em Paris. Assim, declaramos: "Sépia" chamar-se-ia a cor do sépia-padrão lá conservado no vácuo. Então não haverá sentido algum em dizer que esse modelo tem essa cor, nem que ele não a tem.

Podemos expressar isto da seguinte maneira: este modelo é um instrumento da linguagem, pelo qual enunciamos cores. Neste jogo esse modelo não é algo apresentado, mas meio de apresentação *(Mittel der Darstellung).* — E isto justamente vale para um elemento no jogo de linguagem (48), quando, denominando-o, pronunciamos a palavra "V": com isso demos a essa coisa um papel no nosso jogo de linguagem; é então *meio* da apresentação. E dizer "Se essa coisa não *fosse,* não poderia ter nenhum nome", diz nem mais nem menos que: se não houvesse essa coisa, não poderíamos empregá-la no nosso jogo. — Aquilo que, aparentemente, *deve* haver pertence à linguagem. É um paradigma no nosso jogo: algo com o qual é comparado. E constatar isso pode significar fazer uma constatação importante; mas é com efeito uma constatação concernente ao nosso jogo de linguagem — nosso modo de apresentação.

51. Na descrição do jogo de linguagem (48) disse que às cores dos quadrados correspondiam as palavras "V", "N", etc. Mas no que consiste essa correspondência, em que medida pode-se dizer que a esses signos correspondem certas cores dos quadrados? A elucidação no § 48 estabelece apenas uma conexão entre esses signos e certas palavras de nossa linguagem (os nomes das cores). — Ora, foi pressuposto que o uso dos signos no jogo seria ensinado de modo diferente, e na verdade pela indicação dos paradigmas. Pois bem; mas que signi-

fica dizer que na *práxis da linguagem* certos elementos corresponderiam aos signos? — Deve-se isto ao fato de que aquele que descreve o complexo de quadrados de cor diz sempre "V" para um quadrado vermelho; "N" para um quadrado negro, etc.? Mas o que ocorre quando erra na descrição e, falsamente, diz "V" ao ver um quadrado negro — qual é aqui o critério de que isto foi um *erro?* Ou o fato de "V" designar um quadrado vermelho consiste no fato de uma imagem do quadrado vermelho pairar sempre no espírito dos homens que se servem da linguagem, quando usam o signo "V"?

A fim de ver mais claro, devemos aqui, como em inúmeros casos semelhantes, considerar as particularidades dos processos; observar *de perto* o que se passa.

52. Se me inclino a supor que um rato nasce, por geração espontânea, de trapos cinzentos e de pó, então será bom examinar exatamente esses trapos, como um rato pôde ter-se escondido neles, como pôde ir parar lá, etc. Mas se estou convencido de que um rato não pode nascer dessas coisas, então essa investigação será talvez supérflua.

Quanto a saber o que se opõe em filosofia à semelhante consideração de particularidades, é o que é preciso primeiramente aprender a compreender.

53. Ora, há *diferentes* possibilidades para nosso jogo de linguagem (48), diferentes casos, para os quais diríamos que um signo denomina, no jogo, um quadrado desta ou daquela cor. Diríamos isto, por exemplo, se soubéssemos que o uso dos signos desta ou daquela maneira foi ensinado aos homens que usam essa linguagem. Ou se fosse assentado por escrito, na forma de uma tabela, que a este signo corresponde este elemento, e se essa tabela fosse utilizada no ensino da linguagem e em certos casos litigiosos empregada para decisão.

Podemos também pensar que uma tal tabela é uma ferramenta no uso da linguagem. A descrição de um complexo far-se-ia então assim: o que descreve o complexo leva consigo uma tabela e procura nela cada elemento do complexo e passa desse elemento inscrito na tabela para o signo (e também aquele a quem é dada a descrição pode traduzir, por meio de uma tabela, as palavras dessa descrição para a intuição de quadrados coloridos). Poder-se-ia dizer que essa tabela toma aqui o papel que a memória e a associação desempenham em outros casos. (Não iremos habitualmente executar o comando "Traga-me uma flor vermelha!" procurando a cor vermelho numa tabela de cores e depois trazendo uma flor da cor que encontramos na tabela; mas quando se trata de escolher ou misturar um determinado tom de

vermelho, acontece que nos servimos de um modelo ou de uma tabela.)

Se chamarmos tal tabela de expressão de uma regra do jogo de linguagem, então pode-se dizer que papéis muito diferentes no jogo pode caber àquilo que chamamos de regra de um jogo de linguagem.

54. Pensemos, pois, naqueles casos para os quais dizemos que um jogo é jogado segundo uma regra determinada!

A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicada num catálogo das regras. Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. Mas dizemos que se joga segundo esta ou aquela regra, porque um observador pode ler essas regras na *práxis* do jogo, como uma lei natural que as jogadas seguem. — Mas como o observador distingue, nesse caso, entre um erro de quem joga e uma jogada certa? Há para isso indícios no comportamento dos jogadores. Pense no comportamento característico daquele que corrige um lapso. Seria possível reconhecer que alguém faça isso, mesmo que não compreendamos sua linguagem.

55. "O que os nomes da linguagem designam deve ser indestrutível: pois deve-se poder descrever o estado no qual tudo que é destrutível está destruído. E haverá palavras nessa descrição; e o que a elas corresponde não deve então estar destruído, senão as palavras não teriam significação." Não devo cortar o galho no qual estou sentado.

Certamente se poderia logo objetar que a própria descrição deveria excetuar-se da destruição. — Mas aquilo que corresponde às palavras da descrição e que portanto não deve estar destruído, se ela é verdadeira, é aquilo que dá às palavras sua significação, — sem o que não teriam significação. — Mas este homem é, com efeito, em certo sentido, aquilo que corresponde a seu nome. Mas o homem é destrutível; e seu nome não perde sua significação se o portador é destruído. — Aquilo que corresponde ao nome e sem o qual este não teria significação é, por exemplo, um paradigma que é usado no jogo de linguagem em combinação com o nome.

56. Mas o que ocorre, se tal modelo não pertence à linguagem, quando, por exemplo, *percebemos* a cor que uma palavra designa? — "E se a percebemos, surge então diante do nosso olho espiritual, uma vez que pronunciemos a palavra. Deve ser pois indestrutível em si, se acaso existe a possibilidade de a recordarmos a qualquer momento." — Mas o que consideramos então como critério de que a recordamos corretamente? Se trabalhamos com um modelo em vez de traba-

lharmos com a nossa memória, diremos, conforme o caso, que o modelo mudou de cor e avaliamos isto com a memória. Mas não podemos também, conforme o caso, falar de um obscurecimento (por exemplo) da imagem da nossa lembrança? Não estamos à mercê da memória tanto quanto à mercê de um modelo? (Pois alguém poderia dizer: "Se não tivéssemos memória, estaríamos à mercê de um modelo".) — Ou talvez à mercê de uma reação química. Imagine que você tenha de pintar uma determinada cor "C" e esta é a cor que se vê quando as substâncias químicas X e Y se combinam. — Suponha que a cor lhe pareça um dia mais clara que num outro; não diria você então: "Devo ter me enganado, a cor é certamente a mesma que ontem"? Isto mostra que não nos servimos sempre daquilo que a memória diz, como se fosse a arbitragem suprema e inapelável.

57. "Algo vermelho pode ser destruído, mas o vermelho não, e por isso a significação da palavra "vermelho" é independente da existência de uma coisa vermelha." — Certamente, não tem sentido dizer que a cor vermelho (*color,* não *pigmentum*) será rasgada ou triturada. Mas não dizemos que "a vermelhidão desaparece"? E não se agarre ao fato de que podemos chamá-lo perante nosso olho espiritual, mesmo que não exista mais vermelho! Isto é o mesmo que dizer que haveria sempre uma reação química que engendra uma chama vermelha. — Pois o que ocorre se você não pode se lembrar mais da cor? — Se esquecemos qual a cor que tem este nome, perde este sua significação para nós; isto é, não podemos mais jogar um determinado jogo de linguagem com ele. E a situação é então comparável àquela em que se perdeu o paradigma que era um meio de nossa linguagem.

58. "Quero chamar *'nome'* apenas aquilo que não pode estar na combinação 'X existe'. — E assim não se pode dizer 'o vermelho existe', porque, se o vermelho não existisse, não se poderia falar absolutamente nada dele." — Mais corretamente: Se "X existe" deve significar tanto quanto "X" tem significação, — então não é uma frase que trata de X, mas sim uma frase sobre o nosso uso da linguagem, a saber, o uso da palavra "X".

Parece-nos que dissemos com isso algo sobre a natureza do vermelho: a saber, que as palavras "o vermelho existe" não têm sentido. Ele existiria mesmo "em si e por si". A mesma idéia — que isto é uma asserção metafísica sobre o vermelho — expressa-se também no fato de que talvez digamos que o vermelho é atemporal, e talvez ainda mais forte, na palavra "indestrutível".

Mas *queremos* propriamente conceber "o vermelho existe" apenas como a asserção: a palavra "vermelho" tem significação. Ou tal-

vez ainda mais corretamente: "o vermelho não existe" como " 'o vermelho' não tem significação". Apenas não queremos dizer que aquela expressão *diz* isto, mas sim que deveria dizer *isto, se* tivesse um sentido. Mas queremos dizer que ela se contradiz a si mesma na tentativa de dizer isso — pois, com efeito, o vermelho é 'em si e por si'. Uma vez que uma contradição consiste apenas no fato de que a frase parece falar da cor, enquanto que deve dizer qualquer coisa sobre o uso da palavra "vermelho". — Mas na realidade dizemos perfeitamente que uma determinada cor existe; e isto significa o mesmo que: existe algo que tem esta cor. E a primeira expressão não é menos exata que a segunda; particularmente quando 'o que tem esta cor' não é um objeto físico.

59. "Os *nomes* designam apenas aquilo que é *elemento* da realidade. Aquilo que não se deixa destruir; o que permanece o mesmo em toda mudança." — Mas o que é isso? — Enquanto dizíamos a frase, já tínhamos uma certa idéia disso! Já exprimíramos uma representação perfeitamente determinada. Uma determinada imagem que queremos empregar. Pois a experiência, na verdade, não nos mostra esses elementos. Vemos *partes constituintes* de algo composto (de uma poltrona, por exemplo). Dizemos que o encosto é uma parte da poltrona, mas ele próprio composto de diferentes pedaços de madeira; ao passo que o pé é uma parte constituinte simples. Vemos também um todo que se modifica (que é destruído), enquanto suas partes constituintes permanecem imutáveis. Aí estão os materiais com os quais produzimos aquela imagem da realidade.

60. Se digo: "Minha vassoura está no canto", isto é propriamente uma asserção sobre o cabo de vassoura e a escova da vassoura? Poder-se-ia em todo o caso substituir a asserção por uma que indicasse a posição do cabo e a da escova. E essa asserção é como que uma forma mais analisada da primeira. — Mas por que chamo-a de "mais analisada"? — Ora, se a vassoura se encontra lá, isto significa pois que o cabo e a escova devem estar lá e numa posição determinada, um em relação ao outro; e isto estava anteriormente como que oculto no sentido da frase, e na frase analisada isto está *pronunciado.* Portanto, aquele que diz que a vassoura está no canto, quer dizer realmente: o cabo e a escova estão lá, e o cabo está enfiado na escova? — Se perguntarmos a alguém se pensa isso, responderia certamente que não pensara especialmente no cabo de vassoura ou na escova. E esta seria a resposta *certa,* pois ele não queria falar especialmente nem do cabo de vassoura nem da escova. Imagine que você diga a alguém em vez de "Traga-me a vassoura!" — "Traga-me o cabo de vassoura e a escova que está enfiada nele!" — A resposta a isto não é: "Quer a

vassoura? E por que você exprime isso de maneira tão estranha?" — Ele compreenderá melhor a frase mais analisada? — Essa frase, poder-se-ia dizer, produz o mesmo efeito que a habitual, mas por um caminho mais incômodo. — Imagine um jogo de linguagem no qual são dadas ordens para alguém trazer, movimentar, etc. certas coisas compostas de várias partes. Há dois modos de jogá-lo: num primeiro (a), as coisas compostas (vassouras, cadeiras, mesas, etc.) têm nome como em (15); num segundo (b), só as partes recebem nomes e o todo é descrito com a ajuda deles. — Em que medida pois uma ordem do segundo jogo é uma forma analisada de uma ordem do primeiro? Esconde-se aquela nesta e é retirada pela análise? — Sim, a vassoura é decomposta quando se separa o cabo da escova; mas, por isso, consiste também de partes correspondentes a ordem de trazer a vassoura?

61. "Mas você não negará que uma determinada ordem em (a) diz a mesma coisa que uma em (b); e como quer pois chamar a segunda, a não ser de uma forma analisada da primeira?" — Com efeito, diria eu também que uma ordem em (a) tem o mesmo sentido que uma em (b); ou, como me expressara anteriormente: elas produzem o mesmo efeito. E isso significa: se me indicassem uma ordem em (a) e me perguntassem: "Que ordem em (b) tem o mesmo sentido dessa?", ou também: "Que ordem em (b) a contradiz?", responderia à pergunta de tal ou tal maneira. Mas com isso não está dito que estejamos de acordo, *de maneira geral,* sobre o emprego da expressão "ter o mesmo sentido", ou "produzir o mesmo efeito". Pode-se perguntar: em que caso dizemos: "São apenas duas formas diferentes do mesmo jogo"?

62. Suponha, por exemplo, que aquele a quem são dadas as ordens em (a) e (b) deva consultar uma tabela na qual nomes estão coordenados a figuras, antes de trazer o que foi exigido. Ele faz *a mesma coisa,* se executa uma ordem em (a) e a correspondente em (b)? — Sim e não. Você pode dizer: "O *essencial* das duas ordens é o mesmo". Eu diria a mesma coisa. — Mas não é sempre claro o que se deve chamar de "essencial" da ordem. (Do mesmo modo, pode-se dizer de certas coisas: sua finalidade é tal e tal. O essencial é que uma lâmpada serve para iluminar — que ela enfeite o quarto, preencha um espaço vazio, etc., não é essencial. Mas nem sempre o essencial e o inessencial estão claramente separados.)

63. Mas a expressão segundo a qual uma frase em (b) é uma forma 'analisada' de uma em (a), leva-nos facilmente a *pensar que* aquela forma seja a mais fundamental; ela mostraria o que se quereria dizer com a outra, etc. Pensamos algo como: quem conhece apenas a forma não analisada priva-se da análise; mas quem conhece a forma

analisada, possui tudo. — Mas não posso dizer que um aspecto da coisa escapa tanto a *este* como àquele?

64. Imaginemos o jogo (48) modificado no sentido de que os nomes não designariam quadrados de uma só cor, mas retângulos formados cada um por dois desses quadrados. Um tal retângulo, metade vermelho, metade azul, se chamaria "U"; um retângulo, metade azul, metade branco, se chamaria "V", etc. Não poderíamos imaginar pessoas que tivessem nomes para tais combinações de cores, mas não para cores isoladas? Pense nos casos em que dizemos: "Esta composição de cores (o tricolor francês, por exemplo) tem um caráter bem particular".

Em que medida os signos desse jogo de linguagem precisariam de uma análise? Sim, em que medida o jogo *pode* ser substituído pelo (48)? — Na verdade é *outro* jogo de linguagem, mesmo que aparentado com o (48).

65. Aqui encontramos a grande questão que está por trás de todas essas considerações. Pois poderiam objetar-me: "Você simplifica tudo! Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse o que é o essencial do jogo de linguagem, e portanto da própria linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna linguagem ou partes da linguagem. Você se dispensa pois justamente da parte da investigação que outrora lhe proporcionara as maiores dores de cabeça, a saber, aquela concernente à *forma geral da proposição* e da linguagem".

E isso é verdade. — Em vez de indicar algo que é comum a tudo aquilo que chamamos de linguagem, digo que não há uma coisa comum a esses fenômenos, em virtude da qual empregamos para todos a mesma palavra, — mas sim que estão *aparentados* uns com os outros de muitos modos diferentes. E por causa desse parentesco ou desses parentescos, chamamo-los todos de "linguagens". Tentarei elucidar isso.

66. Considere, por exemplo, os processos que chamamos de "jogos". Refiro-me a jogos de tabuleiro, de cartas, de bola, torneios esportivos, etc. O que é comum a todos eles? Não diga: "Algo deve ser comum a eles, senão não se chamariam 'jogos' ", — mas *veja* se algo é comum a eles todos. — Pois, se você os contempla, não verá na verdade algo que fosse comum a *todos*, mas verá semelhanças, parentescos, e até toda uma série deles. Como disse: não pense, mas veja! — Considere, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aqueles da primeira classe, mas muitos

traços comuns desaparecem e outros surgem. Se passarmos agora aos jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas se perdem. — São todos *'recreativos* ? Compare o xadrez com o jogo da amarelinha. Ou há em todos um ganhar e um perder, ou uma concorrência entre os jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há um ganhar e um perder; mas se uma criança atira a bola na parede e a apanha outra vez, este traço desapareceu. Veja que papéis desempenham a habilidade e a sorte. E como é diferente a habilidade no xadrez e no tênis. Pense agora nos brinquedos de roda: o elemento de divertimento está presente, mas quantos dos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem.

E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor.

67. Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão "semelhanças de família"; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc., etc. — E digo: os "jogos" formam uma família.

E do mesmo modo, as espécies de número, por exemplo, formam uma família. Por que chamamos algo de "número"? Ora, talvez porque tenha um parentesco — direto — com muitas coisas que até agora foram chamadas de número; e por isso, pode-se dizer, essa coisa adquire um parentesco indireto com outras que chamamos também *assim.* E estendemos nosso conceito de número do mesmo modo que para tecer um fio torcemos fibra com fibra. E a robustez do fio não está no fato de que uma fibra o percorre em toda sua longitude, mas sim em que muitas fibras estão trançadas umas com as outras.

Quando porém alguém quisesse dizer: "Assim pois todas essas figuras têm algo em comum — a saber, a disjunção de todas as suas características comuns" — então eu responderia: aqui você está apenas jogando com uma palavra. Da mesma forma, poder-se-ia dizer: algo percorre inteiramente o fio, — a saber, o trançado sem lacunas dessas fibras.

68. "Bem; então o conceito de número explica-se para você como a soma lógica daqueles conceitos isolados aparentados entre si: número cardinal, número racional, número real, etc., e igualmente o conceito de jogo como soma lógica de conceitos parciais correspondentes." Isto não precisa ser assim. Pois *posso* dar ao conceito 'número' limites firmes, isto é, usar a palavra "número" para a designação

de um conceito firmemente delimitado, mas posso usá-lo também de tal modo que a extensão do conceito *não* seja fechada por um limite. E assim empregamos a palavra "jogo". Como o conceito de jogo está fechado? O que é ainda um jogo e o que não o é mais? Você pode indicar os limites? Não. Você pode *traçar* alguns: pois ainda não foi traçado nenhum. (Mas isto nunca o perturbou, quando você empregou a palavra "jogo".)

"Mas então o emprego da palavra não está regulamentado; o 'jogo' que jogamos com ela não está regulamentado." Ele não está inteiramente limitado por regras; mas também não há nenhuma regra no tênis que prescreva até que altura é permitido lançar a bola nem com quanta força; mas o tênis é um jogo e também tem regras.

69. Como explicaríamos a alguém o que é um jogo? Creio que lhe descreveríamos *jogos,* e poderíamos acrescentar à descrição: "isto *e outras coisas semelhantes* chamamos de 'jogos' ". E nós próprios sabemos mais? Será que apenas a outrem não podemos dizer exatamente o que é um jogo? — Mas isto não é ignorância. Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado. Como disse, podemos — para uma finalidade particular — traçar um limite. É somente a partir daí que tornamos o conceito útil? De forma alguma! A não ser para esta finalidade particular. Tampouco tornaria útil a medida de comprimento "um passo" aquele que desse a definição: um passo = 75 cm. E se você me disser: "Mas antes não havia nenhuma medida de comprimento exata", retrucarei: "Muito bem, então era uma medida inexata". — Se bem que você ainda me deva a definição de exatidão.

70. "Mas se o conceito 'jogo' é deste modo não delimitado, então você não sabe propriamente o que você quer dizer com 'jogo'." — Se eu der a descrição: "O solo estava inteiramente coberto de plantas", — você dirá que eu não sei do que falo enquanto eu não puder dar uma definição de planta?

Uma explicação daquilo que eu quero dizer seria talvez um desenho e as palavras "O solo tinha mais ou menos esta aparência". Eu diria talvez: "Ele tinha *exatamente* esta aparência". — Pois bem, estavam lá exatamente *esta* grama e *estas* folhas, nesta posição? Não, não é assim. E *neste* sentido eu não identificaria nenhuma imagem como sendo a exata.

71. Pode-se dizer que o conceito 'jogo' é um conceito com contornos imprecisos. — "Mas, um conceito impreciso é realmente um *conceito?"* — Uma fotografia pouco nítida é realmente a imagem de uma pessoa? Sim, pode-se substituir com vantagem uma imagem

pouco nítida por uma nítida? Não é a imagem pouco nítida justamente aquela de que, com freqüência, precisamos?

Alguém me diz: "Mostre um jogo às crianças!" Ensino-as a jogar dados a dinheiro, e o outro me diz: "Não tive em mente *(gemeint)* um jogo como esse". Deveria ele ter tido uma vaga idéia da exclusão do jogo de dados, no momento em que me dera a ordem?

Frege compara o conceito com um distrito e diz: não se poderia absolutamente chamar de distrito um distrito vagamente delimitado. Isto é, nada podemos fazer com ele. — Mas é absurdo dizer: "Pare mais ou menos aqui!"? Imagine que eu esteja com alguém numa praça e diga isso. Dizendo isso, não irei traçar um limite qualquer, mas farei com a mão um movimento indicativo — como se lhe mostrasse um determinado *ponto*. E exatamente assim explica-se o que é um jogo. Dão-se exemplos e quer-se que eles sejam compreendidos num certo sentido. — Mas com essa expressão não quero dizer que essa pessoa deva ver agora nesses exemplos o algo comum que eu — por alguma razão — não posso exprimir. Mas sim que tal pessoa deva agora *empregar* esses exemplos de um determinado modo. A exemplificação não é aqui um meio *indireto* de elucidação, — na falta de outro melhor. Pois toda elucidação geral pode também ser mal compreendida. Eis *como* jogamos o jogo. (Refiro-me ao jogo de linguagem com a palavra "jogo".)

72. *Ver o algo comum.* Suponha que eu mostre a alguém diferentes quadros coloridos e diga: "A cor que você vê em todos chama-se ocre' ". Esta é uma elucidação que é compreendida enquanto o outro procura e vê o que é comum àqueles quadros. Pode então olhar para o algo comum, apontar para ele.

Compare o exemplo anterior com este: eu lhe mostro figuras de formas diferentes, todas pintadas da mesma cor e digo: "O que elas têm em comum chama-se 'ocre' ".

E compare ainda com este: mostro-lhe modelos de diferentes matizes de azul e digo: "A cor que é comum a todos chamo de 'azul' ".

73. Se alguém me elucida o nome das cores, apontando para o modelo e dizendo: "Esta cor chama-se 'azul', esta 'verde'. . . ", *então* este caso pode ser comparado, em muitos aspectos, com aquele no qual alguém me põe nas mãos uma tabela na qual figuram as palavras sob os modelos das cores. — Se bem que essa comparação possa

induzir a erro de muitos modos. — Está-se agora inclinado a estender a comparação: ter compreendido a elucidação significa possuir um conceito do elucidado no espírito, isto é, um modelo ou imagem. Se me mostrarem diferentes folhas e me disserem: "Isto chama-se 'folha' ", então adquiro um conceito da forma de folha, uma imagem dela no espírito. — Mas que aspecto tem pois a imagem de uma folha que não mostra uma forma determinada, mas sim 'o que é comum a todas as formas de folha'? Que tom de cor tem o 'modelo no meu espírito' da cor verde — daquilo que é comum a todos os tons de verde?

"Mas não poderia haver tal modelo 'geral'? Algo como um esquema de folha, ou um modelo de verde *puro?*" — Certamente! Mas que esse esquema seja compreendido como *esquema,* e não como forma de uma folha determinada, e que um quadrinho de verde puro seja compreendido como modelo de tudo aquilo que tem a cor verde, e não como modelo para o verde puro — isto depende do modo de emprego desses modelos.

Pergunte a você mesmo: que *forma* deve ter o modelo da cor verde? Deve ser quadrado? Não seria então modelo para um quadrado verde? Deve ter então uma forma 'irregular'? E o que nos impede então de considerá-lo — isto é, de empregá-lo — apenas como modelo da forma irregular?

74. Aqui é o lugar de notar que aquele que considera essa folha como modelo 'da forma de folha em geral', a *vê* diferentemente daquele que a considera como modelo para essa forma determinada. Ora, poderia ser assim — apesar de que não o é — pois isto significaria apenas que, por experiência, aquele que *vê* a folha de uma maneira determinada emprega-a desta ou daquela maneira, segundo esta ou aquela regra. Existe certamente *esta* ou *outra* maneira de ver; dão-se também casos em que aquele que vê um modelo *assim* geralmente o empregará *desta* maneira, e o que o vê de outro modo empregá-lo-á de outra maneira. Por exemplo, quem vê o desenho esquemático de um cubo como uma figura plana, constituída de um quadrado e de dois losangos, dará talvez a ordem: "Traga-me algo semelhante!" de modo diferente daquele que vê o aspecto espacial da figura.

75. O que significa saber o que é um jogo? O que significa saber e não poder dizer o que é? É este saber algum equivalente de uma definição não expressa? De tal modo que se eu a visse expressa poderia reconhecê-la como expressão de meu saber? Não está expresso meu saber, meu conceito de jogo na explicação que eu pudesse dar? Notadamente no fato de que descrevo exemplos de diferentes tipos de jogos, mostro como se pode construir, por analogia, todas as espécies

possíveis de jogos; digo que quase não chamaria mais de jogo a isto ou àquilo; e assim por diante.

76. Se alguém estabelecesse um limite rígido, não poderia reconhecê-lo como sendo aquele que eu sempre desejara estabelecer ou havia estabelecido mentalmente. Pois eu não queria estabelecer nenhum. Poder-se-ia então dizer: seu conceito não é o mesmo que o meu, mas aparentado com ele. E o parentesco é o mesmo que o de duas figuras, das quais uma consiste de manchas de cor fracamente delimitadas e outra de manchas de cor com forma e distribuição semelhantes, mas rigidamente delimitadas. A afinidade é tão inegável quanto a diferença.

77. E se prosseguirmos um pouco com esta comparação, torna-se claro que o grau em que a figura nítida *pode* assemelhar-se à pouco nítida depende do grau da pouca nitidez da segunda. Pois imagine que você tivesse de projetar uma figura nítida que 'correspondesse' a uma figura difusa. Neste há um retângulo de um vermelho esmaecido; você o substitui por um vermelho vivo. Certamente, pois pode-se traçar muitos retângulos nítidos que correspondam aos pouco nítidos. Quando, porém, no original as cores fluem umas nas outras sem o menor vestígio de um limite, não se tornaria uma tarefa insolúvel desenhar uma figura nítida correspondendo a uma difusa? Então você não precisaria dizer: "Neste caso eu poderia tanto desenhar um círculo como um retângulo ou um coração; pois todas as cores se mesclam umas às outras. Tudo está certo; e nada está certo". E nesta situação encontra-se, por exemplo, aquele que busca na estética ou na ética definições que correspondam a nossos conceitos.

Nesta dificuldade, pergunte sempre: como *aprendemos* o conceito desta palavra ("bom", por exemplo)? Segundo que exemplos; em que jogos de linguagem? Você verá então, mais facilmente, que a palavra deve ter uma família de significações.

78. Compare: *saber* e *dizer* —
quantos metros de altura tem o monte Branco —
como é usada a palavra "jogo" —
como soa um clarinete.

Quem se admira de que se possa saber algo e não se possa dizer, pensa talvez num caso como o primeiro. Certamente não pensa em um caso como o terceiro.

79. Observe esse exemplo: quando se diz "Moisés não existiu", isto pode significar diferentes coisas. Pode significar: os israelitas não tiveram *nenhum* chefe quando deixaram o Egito — ou: não existiu nenhum homem que tivesse realizado tudo o que a Bíblia narra de Moisés — ou etc., etc. — Segundo Russell podemos dizer: o nome "Moi-

sés" pode ser definido por meio de diferentes descrições. Por exemplo, como: "o homem que guiou os israelitas através do deserto", "o homem que viveu naquele tempo e naquele lugar e que naquela época foi chamado 'Moisés' ", ou "o homem que em criança foi retirado do Nilo pela filha do faraó", etc. E, dependendo da definição que consideremos, a frase "Moisés existiu" recebe um sentido diferente, e do mesmo modo qualquer outra frase que se refira a Moisés. — E quando alguém nos diz "N não existiu", perguntamos também: "O que você quer dizer? Você quer dizer que. . . , ou que. . . ?, etc.

Mas se faço uma asserção sobre Moisés, estarei sempre pronto a acrescentar qualquer *uma* dessas descrições para "Moisés"? Direi talvez: por "Moisés" entendo o homem que fez o que a Bíblia narra de Moisés ou pelo menos que fez muito do que ela descreve. Mas quanto? Terei decidido o quanto deve se revelar falso, para que reconheça como falsa minha afirmação? Terá para mim o nome "Moisés" um determinado uso, sólido e sem equívoco em todos os casos possíveis? — Não é como se eu, por assim dizer, tivesse à mão toda uma série de suportes e que me apóio em um deles quando os outros me são retirados e vice-versa? — Considere ainda um outro caso. Se digo "N está morto", talvez com o significado do nome "N" possa se dar o seguinte: acredito que tenha vivido um homem que (1) vi em tal e tal lugar, que (2) tinha tal e tal aparência (fotos), que (3) fez isto e aquilo, e que (4) no mundo civil levava o nome de "N". — Indagado sobre o que entendo por "N" enumeraria tudo isto, ou uma parte, e diferentes coisas em diferentes ocasiões. Minha definição de "N" seria, por exemplo: "o homem a quem todas estas coisas correspondem". — Mas, e se alguma coisa se revelasse como falsa! — Estarei disposto a declarar que a frase "N está morto" é falsa, mesmo se apenas alguma coisa que me pareça de secundária importância se revele como falsa? Onde, porém, situar os limites do secundário? — Se, num caso como esse, tivesse dado uma elucidação do nome, então estaria pronto a modificá-la.

E isto pode ser assim expresso: utilizo o nome "N" sem uma significação *rígida*. (Mas isto prejudica tão pouco o seu uso quanto o uso de uma mesa estaria prejudicada pelo fato de ela repousar sobre quatro pernas e não sobre três, e que por isso, em certos casos, trepida.)

Deve-se dizer que eu uso uma palavra cuja significação não conheço, e que digo, pois, um absurdo? — Diga o que quiser dizer, contanto que isto não o impeça de ver o que ocorre. (E quando você vir isto, deixará de dizer muitas coisas.)

(A flutuação de definições científicas: o que vale hoje, por expe-

riência, como fenômeno concomitante do fenômeno A será utilizado amanhã na definição de "A".)

80. Digo: "Lá está uma poltrona". Que aconteceria se eu fosse lá buscá-la e ela desaparecesse repentinamente da minha vista? "Não era, portanto, uma poltrona, mas uma ilusão qualquer." — Mas em alguns segundos vemo-la outra vez e podemos pegá-la, etc. — "A poltrona estava lá, pois, e seu desaparecimento foi alguma ilusão qualquer." — Mas suponha que depois de algum tempo ela desapareça outra vez — ou que pareça desaparecer. Que diremos então? Você tem regras prontas para tais casos — que digam se se pode ainda chamar a isto de "poltrona"? Mas elas nos escapam quando usamos a palavra "poltrona"; e devemos dizer que não ligamos a esta palavra nenhuma significação, uma vez que não estamos equipados com regras para todas as possibilidades de seu emprego?

81. F. P. Ramsey salientou uma vez em conversa comigo que a lógica é uma "ciência normativa". Exatamente que idéia lhe ocorria no momento não sei; era porém sem dúvida estreitamente aparentada com a que me ocorreu mais tarde: que nós, notadamente em filosofia, *comparamos* freqüentemente o uso das palavras com jogos, com cálculos segundo regras fixas, mas não podemos dizer que quem usa a linguagem *deva* jogar tal jogo. — Se se diz, porém, que nossa expressão lingüística *apenas se aproxima* de tais cálculos, encontramo-nos à beira de um mal-entendido. Pois pode parecer como se, em lógica, falássemos de uma linguagem *ideal*. Como se nossa lógica fosse uma lógica, por assim dizer, para o vazio. Ao passo que a lógica não trata da linguagem — ou do pensamento — no sentido em que uma ciência natural trata de um fenômeno natural e no máximo pode-se dizer que *construímos* linguagens ideais. Mas aqui a palavra "ideal" induziria a erro pois soa como se estas linguagens fossem melhores, mais completas que nossa linguagem cotidiana; e como se fosse necessário um lógico para mostrar finalmente aos homens que aparência deve ter uma frase correta.

Tudo isto, porém, pode apenas aparecer em sua verdadeira luz quando se obtiver maior clareza sobre os conceitos de compreender, querer dizer *(meinen)* e pensar. Pois então se tornará também claro o que pode nos levar (e que me levou) a pensar que quem pronuncia uma frase e lhe *dá significação (meint)* ou a *compreende* realiza com isto um cálculo segundo regras determinadas.

82. O que chamo de 'regra segundo a qual ele procede'? A hipótese que descreve de modo satisfatório seu uso das palavras observado por nós; ou a regra que consulta ao usar os signos; ou a que nos dá como resposta, quando perguntamos qual é sua regra? Mas como, se

a observação não permite reconhecer claramente nenhuma regra, e a pergunta não traz nenhuma à luz? — Pois ele deu à minha pergunta "o que compreende por N" realmente uma explicação, mas estava pronto a revogá-la e a modificá-la. Como devo então determinar a regra segundo a qual ele joga? Ele próprio a ignora. — Ou mais corretamente: o que poderia significar aqui a expressão "regra segundo a qual ele procede"?

83. Será que aqui a analogia da linguagem com o jogo não nos será esclarecedora? Podemos muito bem imaginar que pessoas se divertem num campo jogando bola e de tal modo que comecem diferentes jogos existentes, não joguem muitos deles até o fim, atirem a bola entrementes para o alto ao acaso, persigam-se mutuamente por brincadeira, atirando a bola, etc. Então alguém diz: durante todo o tempo aquelas pessoas jogaram um jogo e se comportaram, a cada jogada, segundo determinadas regras.

E não se dá também o caso em que jogamos e — *'make up the rules as we go along'* ?[3] E também o caso em que as modificamos — *as we go along.*

84. Disse que o emprego de uma palavra não é sempre limitado por regras. Mas qual a aparência de um jogo que é inteiramente limitado por regras? Regras que não dão margem a nenhuma dúvida e que lhe fechem todas as lacunas. — Não podemos imaginar uma regra que regule o emprego da regra? E uma dúvida que *aquela* regra levante — e assim por diante?

Mas isto não significa que duvidamos porque podemos *imaginar* uma dúvida. Posso muito bem imaginar que alguém, cada vez que vá abrir a porta de sua casa, duvida se não se abriu um abismo atrás dela e disso se certifica, antes de atravessá-la (e pode acontecer que uma vez tenha razão) — mas por isso, em caso idêntico, não vou duvidar.

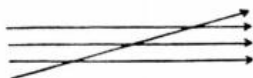
85. Uma regra se apresenta como um indicador de direção. — Não deixaria nenhuma dúvida sobre o caminho que eu tenho que seguir? Mostra em que direção devo seguir quando passo por ele; se pela rua, pelo atalho ou pelos campos? Mas como saber em que sentido devo segui-lo: se na direção da mão ou (por exemplo) na oposta? E se em lugar de um indicador de direção houvesse uma cadeia ininterrupta de indicadores, ou traços de giz no chão, — haveria para eles apenas *uma* interpretação? — Posso, pois, dizer que o indicador de direção não deixa subsistir nenhuma dúvida. Ou muito mais: algumas

[3] Fazemos as regras conforme prosseguimos. (N. do T.)

vezes deixa dúvidas, outras não. E isto não é mais nenhuma proposição filosófica, mas uma proposição empírica.

86. Um jogo de linguagem como (2) é jogado com o auxílio de uma tabela. Os sinais que *A* dá a *B* são sinais escritos. *B* tem uma tabela; na primeira coluna encontram-se sinais escritos que são usados no jogo; na segunda, figuras das formas das pedras de construção. *A* mostra a *B* um desses sinais escritos; *B* procura-o na tabela, olha a figura que está ao lado, etc. A tabela é uma regra segundo a qual ele se orienta para executar a ordem. — Aprende-se a procurar uma figura na tabela por meio de um treino, e uma parte deste treino consiste em que o aluno aprende a percorrer a tabela com o dedo horizontalmente, da esquerda para a direita; aprende pois, por assim dizer, a traçar uma série de traços horizontais.

Imagine que se introduzam diferentes modos de ler uma tabela; ora como o descrito acima segundo o esquema seguinte:

ora segundo este:

ou um outro. — Um tal esquema é anexado à tabela como regra para o seu uso.

Não poderíamos imaginar outras regras para elucidação *desta?* E, por outro lado, seria aquela primeira tabela incompleta sem o esquema das setas? E as outras tabelas sem seus esquemas?

87. Suponha que eu elucide: "Por 'Moisés' entendo o homem, se tal homem existiu, que conduziu os israelitas para fora do Egito, qualquer que tenha sido o seu nome e não importa o que tenha feito ou deixado de fazer". Mas sobre as palavras desta elucidação são possíveis dúvidas semelhantes às surgidas sobre o nome "Moisés" (o que você chama "Egito", quem são "os israelitas", etc.?). Sim, essas questões não teriam fim, se chegássemos a palavras como "vermelho", "escuro", "doce". — "Mas então como uma elucidação ajuda-me a compreender, se ela não for a última? Então a elucidação nunca se completa; não compreendo e nunca compreenderei o que ele quer dizer!"

— É como se uma elucidação pairasse no ar, se não houvesse uma outra que a apoiasse. Enquanto que uma elucidação pode repousar sobre uma outra, mas nenhuma precisa da outra, — a menos que *nós* delas necessitemos a fim de evitar um mal-entendido. Poder-se-ia dizer: uma elucidação serve para afastar ou impedir um mal-entendido — portanto, algum que surgisse sem a elucidação; mas não todo aquele que eu pudesse me representar.

Pode facilmente parecer que toda dúvida *mostre* apenas uma lacuna existente no fundamento, de tal modo que uma compreensão segura é possível apenas quando primeiramente duvidamos de tudo aquilo que *pode* ser duvidoso e afastamos então todas essas dúvidas.

O indicador de direção está em ordem quando, em condições normais, preencher sua finalidade.

88. Quando digo a alguém: "Pare mais ou menos aqui!", — pode essa elucidação não funcionar perfeitamente? E qualquer outra não pode também falhar?

"Mas a elucidação não é inexata?" — Sim; por que não se deve chamá-la de "inexata"? Mas compreendamos apenas o que significa "inexato"! Ora, "inexato" não significa "inútil". E consideremos aquilo que, em oposição a esta elucidação, chamamos de elucidação "exata"! Talvez a delimitação de um distrito por meio de um traço de giz? Mas percebemos imediatamente que o traço tem uma largura. Exato seria, pois, um limite de cor. Mas tem esta exatidão ainda uma função? Não se esvazia? E ainda não determinamos o que seria considerado como ultrapassagem desse limite rígido; como e com quais instrumentos se deve estabelecê-la. E assim por diante.

Compreendemos o que significa: acertar um relógio de bolso ou regulá-lo para que funcione com exatidão. O que ocorreria se alguém perguntasse: "Esta exatidão é uma exatidão ideal, ou quanto se aproxima disso?" — naturalmente podemos falar de medidas de tempo nas quais haveria outra e, poderíamos dizer, maior exatidão do que a da medida de tempo com o relógio de bolso. Nestas, as palavras "acertar o relógio" têm um outro significado, se bem que aparentado, e 'ver as horas' é um outro processo, etc. — Se digo então a alguém: "Você deve chegar pontualmente para almoçar; você sabe que o almoço começa exatamente à 1 hora" — não se trata aqui precisamente de *exatidão?* Porque pode-se dizer: "Pense na determinação do tempo em laboratório ou num observatório; *lá* você vê o que significa 'exatidão'."

"Inexato" é propriamente uma repreensão e "exato", um elogio. E isto significa: o inexato não alcança seu objetivo tão perfeitamente

como o mais exato. Isto depende daquilo que chamamos de "objetivo". É inexato se eu não indicar a distância que nos separa do sol até exatamente 1 m? E se não indicar ao marceneiro a largura da mesa até 0,001 mm?

Um ideal de exatidão não está previsto; não sabemos o que devemos nos representar por isso — a menos que você mesmo estabeleça o que deve ser assim chamado. Mas ser-lhe-á difícil encontrar tal determinação; uma que o satisfaça.

89. Estas considerações nos levam ao ponto em que se coloca o problema: em que medida a lógica é algo sublime?

Pois parecia pertencer-lhe uma profundidade especial — uma significação universal. Ela estaria, assim parece, na base de todas as ciências. Pois a consideração lógica investiga a essência de todas as coisas. Quer ver as coisas a fundo, e não deve preocupar-se com o isto ou aquilo do acontecimento concreto. — Ela não se origina de um interesse pelos fatos que acontecem na natureza nem da necessidade de apreender conexões causais. Mas se origina de um esforço para compreender o fundamento ou essência de tudo que pertence à experiência. Mas não que devêssemos descobrir com isto novos fatos: é muito mais essencial para nossa investigação não querer aprender com ela nada de *novo*. Queremos *compreender* algo que já esteja diante de nossos olhos. Pois parecemos, em algum sentido, não compreender *isto*.

Santo Agostinho *(Confissões,* XI/14): *"Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio".*[4] Isto não se poderia dizer de uma questão das ciências naturais (por exemplo, a questão do peso específico do hidrogênio). Aquilo que se sabe quando ninguém nos interroga, mas que não se sabe mais quando devemos explicar, é algo sobre o que se deve *refletir*. (E evidentemente algo sobre o que, por alguma razão, dificilmente se reflete.)

90. É como se devêssemos *desvendar* os fenômenos: nossa investigação, no entanto, dirige-se não aos fenômenos, mas, como poderíamos dizer, às *'possibilidades'* dos fenômenos. Refletimos sobre o *modo das asserções* que fazemos sobre os fenômenos. Por isso Agostinho reflete também sobre as diferentes asserções que se fazem sobre a duração dos acontecimentos, sobre seu passado, presente ou futuro. (Naturalmente, estas não são asserções *filosóficas* sobre o tempo, passado, presente e futuro.)

[4] O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. (N. do T.)

Nossa consideração é, por isso, gramatical. E esta consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto se pode chamar de "análise" de nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a uma decomposição.

91. Ora, isto pode adquirir uma aparência tal, como se existisse algo semelhante a uma última análise das nossas formas de linguagem, portanto *uma* forma de expressão totalmente decomposta. Isto é, como se nossas formas de expressão habituais fossem, essencialmente, ainda não analisadas, como se nelas estivesse algo oculto que se devesse trazer à luz. Se isto acontece, a expressão torna-se completamente clarificada e nossa tarefa resolvida.

Pode-se exprimir isto também assim: afastamos mal-entendidos ao tornar nossa expressão mais exata; mas pode parecer que nos esforcemos para atingir um determinado estado, o da perfeita exatidão; e que esse fosse o objetivo próprio de nossa investigação.

92. Isto se expressa na questão relativa à *essência* da linguagem, da proposição, do pensamento. Pois se, em nossa investigação, tentamos compreender também a essência da linguagem — sua função, sua estrutura —, não é porém a *isso* que visa esta questão. Pois não vê na essência algo que já é evidente e que se torna *claro* por meio de uma ordenação. Mas algo que se encontra *abaixo* da superfície. Algo que se encontra no interior, que vemos quando desvendamos a coisa e que uma análise deve evidenciar.

'A essência nos é oculta': esta é a forma que toma agora nosso problema. Perguntamos: *"o que é* a linguagem?", *"o que é* a proposição?". E a resposta a estas questões deve ser dada de uma vez por todas; e independentemente de toda experiência futura.

93. Alguém poderia dizer: "uma proposição é a coisa mais corriqueira do mundo"; e um outro: "uma proposição é algo de muito estranho!" E este não pode simplesmente verificar como as proposições funcionam. Porque as formas de nosso modo de expressão referentes às proposições e ao pensamento o embaraçam.

Por que dizemos que a proposição é algo estranho? Por um lado, devido à imensa importância que lhe é atribuída. (E isto é certo.) Por outro lado, esta importância e uma má compreensão da lógica da linguagem levam-nos a crer que a proposição deva produzir algo de extraordinário e mesmo único. Por um *mal-entendido* parece-nos que a proposição *faz* algo estranho.

94. 'A proposição, uma coisa estranha!': aqui já se encontra a sublimação de toda concepção. A tendência de supor um puro ser intermediário entre o *signo* proposicional e os fatos. Ou também a tendência de querer purificar, sublimar o próprio signo proposicional. — Pois nossas formas de expressão impedem-nos, de muitas maneiras, de ver que isto ocorre com coisas costumeiras, na medida em que nos enviam à caça de quimeras.

95. "Pensar deve ser algo único." Quando dizemos ou achamos *(meinen)* que algo está deste ou daquele modo, não nos detemos num ponto qualquer, com aquilo que achamos, diante do fato: mas achamos que *isto e aquilo está deste ou daquele modo.* Mas pode-se expressar este paradoxo (que na verdade tem a forma de uma evidência) também assim: pode-se *pensar* o que não ocorre.

96. À ilusão particular de que se fala aqui, vêm-se juntar outras, de diferentes lados. O pensamento, a linguagem aparecem-nos como o único correlato, a única imagem do mundo. Os conceitos: proposição, linguagem, pensamento, mundo estão uns após os outros numa série, cada um equivalendo ao outro. (Mas para que são usadas essas palavras? Falta o jogo de linguagem no qual devem ser empregadas.)

97. O pensamento está rodeado de um nimbo. — Sua essência, a lógica, representa uma ordem, e na verdade a ordem *a priori* do mundo, isto é, a ordem das *possibilidades* que deve ser comum ao mundo e ao pensamento. Esta ordem, porém, ao que parece, deve ser *altamente simples.* Está *antes* de toda experiência; deve se estender através da totalidade da experiência; nenhuma perturbação e nenhuma incerteza empíricas devem afetá-la. — Deve ser do mais puro cristal. Este cristal, porém, não aparece como uma abstração, mas como alguma coisa concreta, e mesmo como a mais concreta, como que *a mais dura. (Tractatus Logico-philosophicus,* n.º 5.5563.)

Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial (para *nós*) de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase, palavra, conclusão, verdade, experiência, etc. Esta ordem é uma *super*ordem entre — por assim dizer — *super*conceitos. Enquanto que as palavras "linguagem", "experiência", "mundo", se têm um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras "mesa", "lâmpada", "porta".

98. Por um lado, é claro que cada frase de nossa linguagem 'está em ordem, tal como está'. Isto é, que nós não *aspiramos* a um ideal: como se nossas frases habituais e vagas não tivessem ainda um sentido totalmente irrepreensível e como se tivéssemos primeiramente de construir uma linguagem perfeita. — Por outro lado, parece claro que

onde há sentido, deve existir ordem perfeita. — Portanto, a ordem perfeita deve estar presente também na frase mais vaga.

99. O sentido da frase — dir-se-ia — pode deixar em aberto isto ou aquilo, mas a frase deve ter *um* determinado sentido. Um sentido indeterminado não seria propriamente sentido *nenhum*. — Tal como uma delimitação imprecisa, que não é propriamente nenhuma delimitação. Pensa-se então mais ou menos assim: quando digo "encerrei o homem hermeticamente no quarto — apenas *uma* porta ficou aberta", então eu absolutamente não o encerrei. Dir-se-ia então: "com isso, pois, você não fez absolutamente nada". Uma delimitação que tem uma lacuna vale tanto quanto *nenhuma*. — Mas isto é verdadeiro?

100. "Não é jogo algum, se houver uma vagueza *nas regras."* — Mas então não *é* jogo algum? — "Sim, talvez você vá chamá-lo de jogo, mas em todo o caso não é um jogo perfeito." Isto é, ele está então impuro, mas interesso-me por aquilo que aqui se tornou impuro. — Mas quero dizer: compreendemos mal o papel que o ideal desempenha no nosso modo de expressão. Isto é, também nós o chamaríamos de jogo, apenas estamos cegos pelo ideal e por isso não vemos claramente o emprego efetivo da palavra "jogo".

101. Não pode haver — diríamos — uma vagueza na lógica. Ora, vivemos na idéia: o ideal *'deveria necessariamente'* encontrar-se na realidade. Enquanto que não se vê *como* ele aí se encontra nem se compreende a essência desse "deve necessariamente". Acreditamos que o ideal deve residir na realidade; pois acreditamos já vê-lo nela.

102. As regras rigorosas e claras da estrutura lógica da proposição parece-nos como algo oculto no segundo plano — no meio da compreensão. Já as vejo agora (ainda que através de um meio), pois compreendo o signo e penso algo com ele.

103. O ideal está instalado definitivamente em nossos pensamentos. Você não pode se afastar dele. Deve voltar sempre a ele. Não há nenhum lá fora; lá fora falta o ar. — De onde vem isso? A idéia é como óculos assentados sobre o nariz e o que vemos, vemos através deles. Nem nos ocorre a idéia de tirá-los.

104. Afirma-se de uma coisa aquilo que se encontra no modo de apresentação. Tomamos para a percepção de um estado de coisas extremamente geral a possibilidade de comparação que nos impressiona.

105. Se acreditamos que devemos encontrar aquela ordem, a ideal, na linguagem real, ficaremos insatisfeitos com aquilo que na vida cotidiana se chama "frase", "palavra", "signo".

A frase, a palavra, da qual trata a lógica deve ser algo puro e

rigorosamente destacado. E quebramos a cabeça sobre a essência do *verdadeiro* signo. — É esta talvez a *representação* do signo? Ou a representação no momento presente?

106. Neste ponto é difícil manter a cabeça erguida — ver que precisamos nos ater às coisas do pensamento cotidiano e não cair no mau caminho onde parece que devemos descrever as últimas sutilezas, o que não podemos fazer com os meios que possuímos. Parece-nos como se devêssemos reconstruir com nossas mãos uma teia de aranha destruída.

107. Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não se *entregou* a mim, mas foi uma exigência.) O conflito torna-se insuportável; a exigência ameaça tornar-se algo vazio. — Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então o *atrito*. Retornemos ao solo áspero!

108. Reconhecemos que aquilo que chamamos de "frase", "linguagem", não é a unidade formal que me represento, mas a família de estruturas mais ou menos aparentadas entre si. — Mas, então, o que acontece com a lógica? Seu rigor parece desfazer-se. — Desaparece com isso, mas completamente? — Pois como a lógica pode perder seu rigor? Naturalmente não porque se peça menos do seu rigor. — O *preconceito* da pureza cristalina só pode ser afastado se modificarmos toda a nossa consideração. (Poder-se-ia dizer: a consideração deve ser modificada, mas tendo como centro nossa verdadeira necessidade.)

Faraday, *The Chemical History of a Candle:* Water is one individual thing — it never changes.

A filosofia da lógica não fala das frases e das palavras em um sentido diferente do que lhe damos na vida ordinária, por exemplo, quando dizemos: "Eis aqui escrita uma frase chinesa", ou: "Não, isto parece apenas um signo de escrita, mas é um ornamento", etc.

Falamos dos fenômenos espaciais e temporais da linguagem, não de um fantasma fora do espaço e do tempo. [*Nota marginal:* Pode-se interessar apenas por um fenômeno, de diferentes modos.] Mas falamos deles tal como falamos de figuras do jogo de xadrez, *indicando* suas regras, e não descrevendo suas propriedades físicas.

A questão "o que é realmente uma palavra?" é análoga a "o que é uma figura de xadrez?".

109. Era certo dizer que nossas considerações não deviam ser considerações científicas. A experiência 'de que isto ou aquilo possa ser pensado contra nosso preconceito' — o que quer que isso signifique — não podia nos interessar. (A concepção pneumática do pensamento.) E não devemos construir nenhuma espécie de teoria. Não deve haver nada de hipotético nas nossas considerações. Toda *explicação* deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes problemas não são empíricos, mas são resolvidos por meio de um exame do trabalho de nossa linguagem e de tal modo que este seja reconhecido: *contra* o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de novas experiências, mas pela combinação do que é já há muito tempo conhecido. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem.

110. "A linguagem (ou pensamento) é algo único" — isto se revela como uma superstição (não erro!) produzida mesmo por ilusões gramaticais.

E sobre essas ilusões, sobre esses problemas é que recai o *pathos*.

111. Os problemas que nascem de uma má interpretação de nossas formas lingüísticas têm o caráter da *profundidade*. São inquietações profundas; estão enraizadas tão profundamente em nós quanto as formas de nossa linguagem, e sua importância é tão grande como a de nossa linguagem. — Perguntemo-nos: por que sentimos uma brincadeira gramatical como *profunda?* (E isto, com efeito, é a profundidade filosófica.)

112. Uma metáfora que é incorporada às formas de nossa linguagem causa uma falsa aparência; esta nos inquieta: "Não é *assim!*" — dizemos. "Mas é preciso que *seja assim!*"

113. "É *assim*" — não paro de repetir. É como se eu devesse apreender a essência da coisa, como se eu pudesse fixar *agudamente* esse fato e situá-lo no foco de meu olhar.

114. *Tractatus Logico-philosophicus* (4.5): "A forma geral da proposição é: isto está assim". — Esta é uma proposição do gênero que se repete inúmeras vezes. Acredita-se seguir sem cessar o curso da natureza, mas andamos apenas ao longo da forma através da qual a contemplamos.

115. Uma *imagem* nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente.

116. Quando os filósofos usam uma palavra — "saber", "ser", "objeto", "eu", "proposição", "nome" — e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? —

Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.

117. Alguém me diz: "Você compreende esta expressão? Ora, eu também a uso na significação que você conhece". Como se a significação fosse uma espécie de halo que a palavra leva consigo e que fica com ela em qualquer emprego.

Quando, por exemplo, alguém diz que a frase "isto está aqui" (e, pronunciando-a, aponta para um objeto) tem sentido para ele, então se deveria perguntar em que circunstâncias particulares emprega-se de fato essa frase. Nestas, ela tem sentido.

118. De onde nossas considerações tomam sua importância, desde que parecem destruir tudo o que é interessante, isto é, tudo o que é grande e importante? (Como em todas as construções, na medida em que deixam sobrando montes de pedras e escombros.) Mas são apenas castelos de areia que destruímos, e liberamos o fundamento da linguagem sobre o qual repousavam.

119. Os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem. Elas, as contusões, nos permitem reconhecer o valor dessa descoberta.

120. Quando falo da linguagem (palavra, frase, etc.) devo falar a linguagem do cotidiano. Seria essa linguagem talvez muito grosseira, material, para aquilo que queremos dizer? *E como se forma então uma outra?* — E como é espantoso que possamos fazer alguma coisa com a nossa!

O fato de que, nas minhas explicações referentes à linguagem, já sou obrigado a empregar a linguagem inteira (e não uma preparatória, provisória), já mostra que posso apenas produzir algo exterior sobre a linguagem.

Sim, mas como podem então nos satisfazer essas explanações? Ora, suas questões também já estavam incluídas nesta linguagem; devem ser expressas nessa linguagem quando há algo para perguntar!

E seus escrúpulos são mal-entendidos.

Suas questões referem-se a palavras; assim, pois, devo falar de palavras.

Diz-se: não é a palavra que importa, mas sua significação; e ao dizê-lo, pensa-se na significação como em uma coisa do mesmo gêne-

ro da palavra, ainda que diferente dela. Aqui a palavra, aqui a significação. O dinheiro e a vaca que com ele se pode comprar. (Mas, por outro lado: o dinheiro e sua utilidade.)

121. Poder-se-ia pensar: quando a filosofia fala do uso da palavra "filosofia", deveria haver uma filosofia de segunda ordem. Mas isso não se dá; o caso corresponde ao da ortografia que também diz respeito à palavra "ortografia", mas que nem por isso é uma palavra de segunda ordem.

122. Uma fonte principal de nossa incompreensão é que não temos uma visão panorâmica do uso de nossas palavras. — Falta caráter panorâmico [5] à nossa gramática. — A representação panorâmica permite a compreensão, que consiste justamente em "ver as conexões". Daí a importância de encontrar e inventar *articulações intermediárias*.

O conceito de representação panorâmica é para nós de importância fundamental. Designa nossa forma de representação, o modo pelo qual vemos as coisas. (É isto uma 'visão do mundo'?)

123. Um problema filosófico tem a forma: "Eu não sei mais nada".

124. A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo.

Pois também não pode fundamentá-lo.

A filosofia deixa tudo como está.

Deixa também a matemática como está, e nenhuma descoberta matemática pode fazê-la progredir. Um "problema central da lógica matemática" é para nós um problema da matemática como um outro qualquer.

125. Não é tarefa da filosofia resolver a contradição por meio de uma descoberta lógica ou lógico-matemática. Mas tornar visível o estado da matemática que nos inquieta, o estado *anterior* à resolução da contradição. (E com isto não se elimina uma dificuldade).

O fato fundamental aqui é que fixamos regras, uma técnica, para um jogo e que quando seguimos as regras, as coisas não se passam como havíamos suposto. Que portanto nos aprisionamos, por assim dizer, em nossas próprias regras.

Este aprisionamento em nossas regras é o que queremos compreender, isto é, àquilo de que queremos ter uma visão panorâmica.

[5] Caráter panorâmico: *Uebersichtlichkeit*. Esta palavra significa também "clareza", assim como *uebersichtlich*, "claro". Se nos fixarmos nesta acepção, teremos uma leitura diferente de todo o parágrafo 122. "O conceito de representação clara é para nós de importância fundamental". (Cf. §§ 5 e 133). (N. do T.)

Isto esclarece nosso conceito de *querer dizer*. Pois, naqueles casos, as coisas se passam de modo diferente do que havíamos querido dizer e previsto. É exatamente o que dizemos quando, por exemplo, surge a contradição: "Não foi o que eu quis dizer".

A posição cotidiana *(bürgerliche)* da contradição ou sua posição no mundo cotidiano *(bürgerlichen)*: este é o problema filosófico.

126. A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. — Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa.

Pode-se chamar também de "filosofia" o que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções.

127. O trabalho do filósofo é um acumular recordações para uma finalidade determinada.

128. Se se quisesse expor *teses* em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo.

129. Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos pela sua simplicidade e trivialidade. (Podemos não notá-los por tê-los sempre diante dos nossos olhos.) Os homens não se dão conta dos verdadeiros fundamentos de sua pesquisa. A menos que uma vez tenham se dado conta *disto*. — E isto significa: não nos damos conta daquilo que, uma vez visto, é o mais marcante e o mais forte.

130. Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, — como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem.

131. Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, *ou* seja, como objeto de comparação — por assim dizer, como critério —; e não como pré-juízo, ao qual a realidade *deva* corresponder. (O dogmatismo, no qual tão facilmente caímos ao filosofar.)

132. Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma ordem dentre as muitas possíveis; não *a* ordem. Com esta finalidade, *salientaremos* constantemente diferenças que nossas formas habituais de linguagem facilmente não deixam perceber. Isto poderia dar a aparência de que considerássemos como nossa tarefa reformar a linguagem.

Uma tal reforma para determinadas finalidades práticas, o aper-

feiçoamento da nossa terminologia para evitar mal-entendidos no uso prático, é bem possível. Mas esses não são os casos com que temos algo a ver. As confusões com as quais nos ocupamos nascem quando a linguagem, por assim dizer, caminha no vazio, não quando trabalha.

133. Não queremos refinar ou completar de um modo inaudito o sistema de regras para o emprego de nossas palavras.

Pois a clareza (*Klarheit*) à qual aspiramos é na verdade uma clareza completa. Mas isto significa apenas que os problemas filosóficos devem desaparecer *completamente*.

A verdadeira descoberta é a que me torna capaz de romper com o filosofar, quando quiser. — A que acalma a filosofia, de tal modo que esta não seja mais fustigada por questões que colocam ela própria em questão. — Mostra-se agora, isto sim, um método por exemplos, e a série desses exemplos pode ser interrompida. — Resolvem-se problemas (afastam-se dificuldades), não *um* problema.

Não há *um* método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias.

134. Consideremos a proposição: "Isto está assim" — como posso dizer que esta é a forma geral da proposição? — Antes de tudo, *ela própria* é uma proposição, uma proposição da língua portuguesa, pois tem sujeito e predicado. Mas como esta proposição é empregada na nossa linguagem cotidiana? Pois apenas *por isso* tomei-a.

Dizemos, por exemplo: "Ele explicou-me sua situação, disse que as coisas estão assim, e que precisa portanto de um adiantamento". Nesta medida, pode-se dizer, portanto, que aquela proposição substitui qualquer asserção. É empregada como *esquema* de proposição; mas isto *apenas* porque possui a estrutura de uma proposição da língua portuguesa. Em vez dessa, poder-se-ia também dizer: "dá-se isto e aquilo", ou "a situação é esta", etc. Poder-se-ia também, como na lógica simbólica, usar apenas uma letra, uma variável. Mas ninguém chamará a letra *p* de forma geral da proposição. Como foi dito: "isto está assim", era isso apenas porque ela própria é o que se chama de uma proposição da língua portuguesa. Se bem que seja uma *proposição*, é empregada, no entanto, apenas como variável proposicional. Dizer que esta proposição concorda (ou não concorda) com a realidade seria um absurdo evidente, e ela ilustra, pois, o fato de que *uma* marca característica de nosso conceito de proposição é o *som da proposição*.

135. Mas então não temos um conceito daquilo que é uma proposição, daquilo que entendemos por "proposição"? — Sim; tanto quanto temos também um conceito daquilo que entendemos

por "jogo". Interrogado sobre o que é uma proposição — quer devamos responder a um outro ou a nós próprios —, daremos exemplos e, entre esses, também aquilo que se poderia chamar de séries indutivas de proposições: ora, *deste* modo temos um conceito de proposição. (Compare o conceito de proposição com o conceito de número.)

136. No fundo, a indicação de "isto está assim" como forma geral da proposição é idêntica à explicação: uma proposição é tudo que pode ser verdadeiro ou falso. Pois, em vez de "isto está. . .", teria podido dizer: "Isto e aquilo é verdadeiro". (Mas também: "Isto e aquilo é falso".) Mas temos

'p' é verdadeiro = p
'p' é falso = não-p.

E dizer que uma proposição é tudo aquilo que possa ser verdadeiro ou falso leva a dizer: chamamos de uma proposição aquilo a que aplicamos o cálculo das funções de verdade *em nossa linguagem*.

Parece, então, que a elucidação — proposição é aquilo que pode ser verdadeiro ou falso — determina o que é uma proposição, na medida em que digo: o que se ajusta ao conceito 'verdadeiro', ou, aquilo a que o conceito 'verdadeiro' se ajusta, isto é uma proposição. É como se tivéssemos um conceito de verdadeiro e falso, com o auxílio dos quais podemos determinar o que é uma proposição e o que não é. O que se engrena no conceito de verdade (como numa roda dentada) é uma proposição.

Mas esta é uma imagem ruim. É como se alguém dissesse: "O rei, no xadrez, é a figura que se pode pôr em xeque". Mas isto só pode significar que no nosso jogo de xadrez só podemos dar xeque ao rei. Tal como a proposição 'apenas uma *proposição* pode ser verdadeira' só pode querer dizer que afirmamos "verdadeiro" e "falso" apenas daquilo que chamamos de proposição. E o que é uma proposição é *num sentido* determinado pelas regras de construção da proposição (da língua portuguesa, por exemplo), e, num outro sentido, pelo uso dos signos no jogo de linguagem. E o uso das palavras "verdadeiro" e "falso" pode ser também uma parte constituinte desse jogo; e então *pertence* à proposição, mas não se 'ajusta' a ela. Como também podemos dizer que o dar xeque *pertence* ao nosso conceito de rei do xadrez (como que uma parte constituinte do mesmo). Dizer que o dar xeque não se *ajusta* ao nosso conceito de peão significaria que um jogo no qual se dá xeque aos peões, no qual perde aquele que perde seus peões, — que um tal jogo seria desinteressante, ou tolo, ou muito complicado, e coisas do gênero.

137. E o que dizer do fato de aprender a determinar o sujeito

da proposição por meio da pergunta "quem ou o que . . .?". — Há aqui, sem dúvida, um *ajustamento* do sujeito a essa pergunta; pois como soubemos, a não ser pela proposição, qual é o sujeito? De modo semelhante, ficamos sabendo que letra no alfabeto vem depois do 'K', recitando o alfabeto até 'K'. Em que medida, pois, o 'L' se ajusta àquela série de letras? — E *nessa medida*, poder-se-ia também dizer: "verdadeiro" e "falso" se ajustam à proposição; e poder-se-ia ensinar uma criança a diferenciar proposições de outras expressões, dizendo-lhe: "Pergunte se você pode dizer, depois da expressão, 'é verdadeiro'. Se essas palavras se ajustam, então é uma proposição". (Do mesmo modo ter-se-ia podido dizer: pergunte se você pode, antes da expressão, colocar as palavras "isto está assim".)

138. Mas pode a significação de uma palavra que eu compreendo não se ajustar ao sentido da frase que eu compreendo? Ou a significação de uma palavra ao sentido de uma outra? — Com efeito, se a significação é o *uso* que fazemos das palavras, então não tem sentido falar de um tal ajustamento. Ora, *compreendemos* a significação de uma palavra quando a ouvimos ou a pronunciamos; nós a apreendemos de golpe; e o que apreendemos assim é algo realmente diferente do 'uso' que se estende no tempo!

Devo *saber* se compreendo uma palavra? Não acontece também que eu imagine compreender uma palavra (do mesmo modo que imagino compreender um gênero de cálculo) e depois verifique que não a compreendera? ("Acreditara saber o que significa movimento 'relativo' e 'absoluto', mas vejo que não sei.")

---

139. Se alguém me diz, por exemplo, a palavra "cubo", sei o que ela significa. E essas determinações não podem, pois, se contradizer? O que apreendemos assim *de golpe* pode estar de acordo com um emprego, ajustar-se a ele ou não se ajustar? E como pode aquilo que nos é presente num momento, aquilo que paira no nosso *espírito* por um momento, ajustar-se a um *emprego?*

O que é realmente que paira no nosso espírito quando *compreendemos* uma palavra? Não é algo como uma imagem? Não pode *ser* uma imagem?

(a) "Creio que a palavra certa neste caso é. . ." Isto não mostra que a significação da palavra é uma coisa qualquer que paira no nosso

espírito e que é como que a imagem exata de que precisamos aqui? Imagine que, dentre as palavras "impotente", "solene", "soberbo", "impressionante", eu escolha uma; não é como se eu escolhesse entre os desenhos de uma pasta? — Não; falar da palavra *apropriada* não *mostra* a existência de uma coisa qualquer etc. Estamos muito mais inclinados a falar daquela coisa qualquer do gênero de imagem, porque podemos sentir uma palavra como apropriada; porque freqüentemente escolhemos uma palavra entre palavras como uma imagem entre imagens semelhantes, mas não iguais; porque usamos freqüentemente imagens no lugar de palavras, ou para ilustração de palavras; etc.

(b) Vejo um quadro: ele representa um velho subindo um caminho íngreme, apoiando-se numa bengala. — E isso como? Não poderia também ter dado a impressão de que o velho, nesta posição, escorregava pela estrada abaixo? Um marciano talvez descrevesse o quadro dessa forma. Não preciso explicar por que nós não o descrevemos assim.

Ora, suponha que, ao ouvir a palavra "cubo", uma imagem paire no seu espírito. Por exemplo, o desenho de um cubo. Em que medida essa imagem pode se ajustar ou não ao emprego da palavra "cubo"? — Talvez você diga: "É simples; — se essa imagem me aparece e aponto, por exemplo, para um prisma triangular e digo que isto é um cubo, então esse emprego não se ajusta à imagem". Mas não se ajusta? Escolhi o exemplo intencionalmente de tal modo que seja muito fácil representar-se um *método de projeção* segundo o qual a imagem enfim se ajuste.

A imagem do cubo *sugeriu*-nos, na verdade, um certo emprego, mas eu poderia empregá-la também de um modo diferente.

140. Então, que espécie de erro cometi? Aquele que se poderia exprimir assim: teria acreditado que a imagem me força a um emprego determinado? Como poderia acreditar nisso? No que *acreditei,* então? Há uma imagem ou algo como uma imagem que nos obrigue a uma aplicação determinada e meu erro fora, portanto, uma confusão? — Pois poderíamos também ser tentados a nos expressar assim: estamos, quando muito, sob uma pressão psicológica, não sob uma pressão lógica. E parece então exatamente como se conhecêssemos duas espécies de casos.

Qual foi o efeito de meu argumento? Chamou nossa atenção (lembrou-nos) o fato de que, conforme o caso, estaríamos prontos a

chamar também de "emprego da imagem do cubo" a outro processo diferente daquele no qual havíamos pensado originariamente. Assim, nossa 'crença de que a imagem nos obrigue a um emprego determinado' consistiu no fato de que nos veio ao espírito apenas este caso e nenhum outro. "Há também uma outra solução" significa: há outra coisa que estou pronto a chamar de "solução"; à qual estou pronto a aplicar tal e tal imagem, tal e tal analogia, etc.

E o essencial, pois, é ver que, ao ouvir a palavra, o mesmo pode pairar em nosso espírito e que sua aplicação, no entanto, pode ser outra. E tem, então, a mesma significação em ambas as vezes? Creio que o negaríamos.

141. E o que ocorre quando o que paira em nosso espírito não é simplesmente a imagem do cubo, mas também o método de projeção? Como devo imaginar isso? — Vendo, talvez, diante de mim, um esquema do tipo de projeção. Uma imagem, por exemplo, que mostra dois cubos ligados por linhas de projeção. — Mas isto me levará realmente mais longe? Não posso agora imaginar também aplicações diferentes desse esquema? — Sim, mas então uma *aplicação* não pode *pairar em meu espírito?* Certamente: apenas precisamos ser mais claros sobre nossa aplicação *dessa* expressão. Suponha que eu elucido diferentes métodos de projeção para alguém, a fim de que este os aplique; e perguntemo-nos em que caso diremos que *o* método de projeção no qual estou pensando paira em seu espírito.

Reconhecemos evidentemente para isto duas espécies diferentes de critérios: por um lado, a imagem (de qualquer espécie que seja) que em qualquer momento paira em seu espírito; por outro lado, a aplicação que ele — no decorrer do tempo — faz desta representação. (E não está claro aqui que é inteiramente inessencial que essa imagem paire em sua fantasia, ou que esteja diante dele apenas como um desenho ou um modelo; ou ainda, como modelo construído por ele?)

Imagem e aplicação podem colidir? Ora, elas podem colidir na medida em que a imagem nos leva a esperar um emprego diferente; porque os homens em geral fazem *esta* aplicação *desta* imagem.

Quero dizer: há aqui um caso *normal* e casos anormais.

142. Apenas em casos normais o uso das palavras nos é claramente prescrito; não temos nenhuma dúvida, sabemos o que é preciso dizer neste ou naquele caso. Quanto mais o caso é anormal, tanto mais duvidoso torna-se o que devemos dizer. E se as coisas se comportassem de modo totalmente diferente do que se comportam de

fato — e se não houvesse, por exemplo, expressão característica da dor, do terror, da alegria; se o que é regra se tornasse exceção e o que é exceção, regra, ou se as duas se tornassem fenômenos de freqüência mais ou menos igual — então nossos jogos de linguagem normais perderiam seu sentido. — O procedimento de colocar um pedaço de queijo sobre uma balança e fixar o preço segundo o que marca o ponteiro perderia seu sentido, se acontecesse freqüentemente que tais pedaços, sem causa aparente, crescessem ou diminuíssem repentinamente. Esta observação tornar-se-á mais clara quando discutirmos coisas tais como a relação da expressão com o sentimento, e questões semelhantes.

143. Consideremos agora a seguinte espécie de jogo de linguagem: ao comando de A, B deve escrever séries de signos, segundo uma determinada lei de formação.

A primeira dessas séries deve ser a dos números naturais no sistema decimal. — Como B aprende a compreender esse sistema? — Primeiramente, séries de números são escritas diante dele e ele é solicitado a copiá-las. (Não se espante com a expressão "séries de números"; não é empregada aqui incorretamente.) E aqui há já uma reação normal e uma reação anormal daquele que aprende. — Inicialmente, guiaremos talvez sua mão para copiar a série de 0 a 9; mas então a *possibilidade de compreensão* dependerá do fato de continuar ele a escrever por si próprio. — E podemos imaginar, por exemplo, que copia os algarismos por si próprio, mas não de acordo com a série, e sim desordenadamente, uma vez um, outra vez outro. E então é *aí* que termina a compreensão. — Ou ainda, comete "erros" na seqüência da série. — A diferença entre este caso e o primeiro será naturalmente uma diferença de freqüência. — Ou então ele comete um erro *sistemático;* ele copia, por exemplo, os números sempre de dois em dois, ou então a série 0, 1, 2, 3, 4, 5, assim: 1, 0, 3, 2, 5, 4 . . . Estaríamos aqui quase tentados a dizer que ele nos compreendeu erroneamente.

Mas note que não há um limite preciso entre um erro desorde-

O que devemos dizer para explicar a significação, isto é, a importância de um conceito, são freqüentemente fatos naturais extraordinariamente gerais. Tais fatos não são quase nunca mencionados devido a sua grande generalidade.

---

nado e um erro sistemático. Isto é, entre o que você está inclinado a chamar de "desordenado" e "sistemático".

Podemos, talvez, fazê-lo desacostumar-se do erro sistemático (como de um mau hábito). Ou se considera válida sua maneira de copiar e tenta-se ensinar-lhe a maneira normal como uma espécie, uma variação da sua. — E aqui também a capacidade de aprender de nosso aluno pode se interromper.

144. Que quero dizer com "a capacidade do aluno pode se interromper"? Afirmo isto a partir da minha experiência? Naturalmente que não. (Mesmo que eu tenha tido uma tal experiência.) Que faço então com aquela frase? Pois gostaria que você dissesse: "Sim, é verdade, poder-se-ia imaginar isso também; isso também poderia acontecer!" Mas queria eu chamar a atenção de alguém para o fato de que ele é capaz de se representar isso? — Queria colocar essa imagem perante seus olhos, e seu *reconhecimento* dessa imagem consiste no fato de que está inclinado a considerar um caso dado de uma maneira diferente: isto é, de compará-lo com *essa* série de imagens. Mudei sua *maneira de ver*. (Matemáticos indus: "olhe isto!") [6]

145. O aluno escreve finalmente a série de 0 a 9, para nossa satisfação. — E isto só ocorrerá caso consiga fazê-lo *freqüentemente*, e não quando o faz corretamente apenas uma vez em cem tentativas. Então continuo a série com ele e chamo sua atenção para o retorno da primeira série na casa das unidades, e em seguida para o seu retorno na casa das dezenas. (O que significa apenas que dou ênfase a certas coisas, que sublinho algarismos, que os escrevo uns embaixo dos outros de tais e tais maneiras, e coisas do gênero.) — E eis que num certo momento, ele continua a série por si próprio — ou não. — Mas por que você diz isso? *Isso* é evidente! — Certamente; queria somente dizer: o efeito de toda nova elucidação depende de sua reação.

Mas suponhamos agora que após alguns esforços do professor, ele continua corretamente a série, isto é, como nós o fazemos. Podemos então dizer: ele domina o sistema. — Mas até onde deverá prosseguir corretamente a série para que possamos afirmar isto com razão? É claro que você não pode estabelecer aqui nenhum limite.

146. Se agora pergunto: "Ele compreendeu o sistema, quando continua a série até 100?" Ou — se não devo falar de 'compreensão' no nosso jogo de linguagem primitivo —: "Ele assimilou o sistema, quando continua a série corretamente *até lá?*" — Então você poderia

[6] Referência ao método de ensino dos números praticado pelos indus, e que consistia na apresentação de grupos de objetos. (N. do T.)

dizer, talvez: assimilar (ou também, compreender) o sistema não pode consistir no fato de se continuar a série até *este* ou *aquele* número; *isto* é apenas a aplicação da compreensão. A própria compreensão é um estado, *de onde* nasce o emprego correto.

Em que se pensa realmente aqui? Não se pensa na dedução de uma série a partir da sua expressão algébrica? Ou em algo análogo? — Mas aí já estivemos uma vez. Podemos imaginar realmente mais de *uma* aplicação de uma expressão algébrica; e cada espécie de aplicação pode ser outra vez formulada algebricamente; mas isto não nos leva evidentemente mais longe. A aplicação permanece um critério da compreensão.

147. "Mas como pode ela ser isto? Quando *eu* digo que compreendo a lei de uma série, não o digo absolutamente em virtude da experiência de minha aplicação, até agora, da expressão algébrica, de tal e tal maneira! Bem sei, em todo caso, por mim próprio, que me refiro a tal e tal série; é indiferente até onde de fato a desenvolvi."

Você acha, portanto, que sabe a aplicação da lei da série também independentemente da recordação das aplicações efetivas a números determinados. E você dirá, talvez: "Evidentemente! Pois a série é infinita e a parte da série que pude desenvolver é finita."

148. Mas em que consiste esse saber? Permita-me perguntar: "*Quando* você sabe essa aplicação? Sempre? Dia e noite? Ou somente no momento em que pensa na lei da série? Isto é: você a sabe do mesmo modo que também sabe o ABC e a tabuada? Ou você chama de 'saber' um estado de consciência ou um processo — por exemplo, um pensar-em-algo, ou coisas do gênero?

149. Quando se diz que saber o ABC é um estado da alma, pensa-se num estado de um aparelho psíquico (talvez do nosso cérebro), por meio do qual explicamos as *manifestações* desse saber. Tal estado chamamos de disposição. Mas não é correto falar aqui de um estado da alma, na medida em que deveria haver dois critérios para tal estado: um conhecimento da construção do aparelho, independentemente de seus efeitos. (Nada seria aqui mais desconcertante que o uso das palavras "consciente" e "inconsciente" para a oposição entre o estado de consciência e a disposição. Pois esse par de palavras oculta uma diferença gramatical.)

150. A gramática da palavra "saber", está claro, é estreitamente aparentada com a de "poder", "ser capaz de". Mas também estreitamente aparentada com a da palavra "compreender". ('Dominar' uma técnica.)

151. Mas há ainda *este* emprego da palavra "saber": dizemos

"agora eu sei!" — e do mesmo modo "agora eu posso!" e "agora eu compreendo!"

Representemo-nos o exemplo seguinte: A anota séries de números; B observa e procura encontrar uma lei na seqüência dos números. Se consegue, exclama: "Agora posso continuar!" — Assim, essa capacidade, essa compreensão, é algo que surge num instante. Vejamos, pois: o que é que surge aqui? A escreveu os números 1, 15, 11, 19, 29; aí, B diz que agora sabe como continuar. O que aconteceu aqui? Diferentes coisas puderam ter acontecido; por exemplo, enquanto A escrevia lentamente um número após o outro, B estava ocupado em experimentar diferentes fórmulas algébricas nos números anotados. Quando A escrevera o número 19, B tentou a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$; e o número seguinte confirmou sua suposição.

(a) "Compreender uma palavra", um estado. Mas um estado *anímico?* — Tristeza, excitação, dor, chamamos de estados anímicos.

Faça esta consideração gramatical: dizemos

"Ele estava triste o dia inteiro."

"Ele estava numa grande excitação o dia inteiro."

"Ele tinha dores ininterruptamente desde ontem."

Dizemos igualmente "compreendo esta palavra desde ontem". Mas "ininterruptamente"? — Sim, pode-se falar de uma interrupção da compreensão. Mas em que casos? Compare: "Quando diminuíram suas dores?" e "Quando parou de compreender a palavra?"

(b) O que ocorre quando alguém pergunta: quando você *sabe* jogar xadrez? Sempre? Ou enquanto você faz um lance? E durante cada lance, ou a partida inteira? — E como é estranho que saber jogar xadrez precise tão pouco tempo, e uma partida muito mais.

Ou ainda: B não pensa em fórmulas. Com um certo sentimento de tensão, observa como A escreve seus números; e todas as espécies de pensamentos confusos passam-lhe então pela cabeça. Finalmente, pergunta-se: "Qual é a série das diferenças?" Encontra a seqüência 4, 6, 8, 10 e diz: agora posso continuar.

Ou então olha e diz: "Sim, conheço *essa* série" e a continua; como teria talvez feito, se A tivesse escrito a série 1, 3, 5, 7, 9. Ou não diz nada e continua simplesmente a série. Talvez teve uma sensação que se pode chamar de "isto é fácil!" (Tal sensação é, por exemplo, a de uma leve e rápida aspiração, como por ocasião de um pequeno susto).

152. Mas estes processos que descrevi aqui são a *compreensão?* "B compreende o sistema da série" não significa simplesmente: a fórmula "a_n = . . . " vem ao espírito de B. Pois é perfeitamente imaginável que a fórmula lhe venha ao espírito e que no entanto ele não a compreenda. "Ele compreende" deve conter mais que: a fórmula lhe vem ao espírito. E igualmente mais que qualquer um daqueles *processos concomitantes,* ou manifestações, mais ou menos característicos da compreensão.

153. Tentaremos apreender agora o processo anímico da compreensão que, parece, se esconde atrás desses fenômenos concomitantes mais grosseiros e, portanto, facilmente visíveis. Mas isto não dá resultado. Ou dito de modo mais correto: não chega a ser uma verdadeira tentativa. Pois, mesmo supondo que tenha encontrado algo que acontecesse em todos aqueles casos de compreensão, — por que *isto* seria a compreensão? Sim, como o processo da compreensão podia estar oculto, se digo mesmo "agora eu compreendo", *porque* eu compreendo? E se digo que está oculto, — como sei, pois, o que tenho de procurar? Estou numa enrascada.

154. Mas espere! — Se "agora eu compreendo o sistema" não diz o mesmo que "a fórmula . . . vem-me ao espírito" (ou "eu pronuncio a fórmula", "eu a anoto", etc.), segue-se daí que emprego a frase "agora eu compreendo. . . " ou "agora posso continuar" como descrição de um processo que subsiste atrás ou ao lado do processo do pronunciar a fórmula?

Se algo deve haver 'atrás do pronunciar da fórmula', então são *certas circunstâncias* que autorizam dizer que eu posso continuar, — quando a fórmula me vem ao espírito.

Não pense, pelo menos uma vez, na compreensão como "processo anímico"! — Pois *este* é o modo de falar que o confunde. Mas pergunte-se: em que espécie de caso, sob que espécies de circunstâncias dizemos, pois, "agora sei continuar"? Quero dizer, quando a fórmula me veio ao espírito.

No sentido em que há processos (também processos anímicos) característicos da compreensão, a compreensão não é um processo anímico.

(A diminuição e o aumento de uma sensação de dor, a audição de uma melodia, de uma frase: processos anímicos.)

155. Queria dizer, portanto: quando de repente soube continuar, quando compreendeu o sistema, talvez então tenha tido uma *vivência* particular — que descreverá, se lhe perguntarmos: "Como foi? O que aconteceu quando você compreendeu repentinamente o sistema?",

mais ou menos como o havíamos descrito acima; — mas para nós são as *circunstâncias* nas quais teve uma tal vivência que o autorizam a dizer, em tal caso, que compreende, que sabe continuar.

156. Isto se tornará mais claro se intercalarmos a consideração de uma outra palavra, a saber, da palavra *"ler"*. Primeiramente devo notar que, nesta consideração, não incluo no 'ler' a compreensão do sentido daquilo que é lido; mas aqui, ler é a atividade de transformar em sons algo escrito ou impresso; mas também a atividade de escrever seguindo um ditado, de copiar um impresso, de tocar segundo uma partitura, e coisas do gênero.

O uso dessa palavra, nas circunstâncias da nossa vida habitual, nos é naturalmente muito bem conhecido. Mas o papel que a palavra desempenha em nossa vida, e, além disso, o jogo de linguagem no qual a empregamos, seriam difíceis de expor mesmo em traços grosseiros. Uma pessoa, digamos, um brasileiro, recebeu, na escola ou em casa, um dos gêneros de educação usuais entre nós e, com essa educação, aprendeu a ler sua língua materna. Mais tarde, lê livros, cartas, jornais, etc.

Ora, o que ocorre quando ele, por exemplo, lê um jornal? — Seus olhos deslizam — diríamos — ao longo das palavras impressas; ele as pronuncia — ou as diz apenas para si próprio. E, na verdade, lê certas palavras apreendendo suas formas impressas como um todo; outras, depois que seu olho apreende as primeiras sílabas; relê algumas, sílaba por sílaba; e uma ou outra, talvez letra por letra. — Diríamos também que leu uma frase, não por ter, durante a leitura, falado em voz alta ou para si próprio, mas sim porque, em seguida, é capaz de reproduzir a frase, palavra por palavra ou quase desse modo. — Pode prestar atenção no que lê, ou também — poder-se-ia dizer — pode funcionar como simples máquina de leitura: quero dizer, ler em voz alta e corretamente, sem prestar atenção no que lê; talvez enquanto sua atenção está voltada para algo completamente diferente (de modo que é incapaz de dizer o que leu, se logo depois lhe perguntarmos sobre a leitura).

Compare agora um principiante com esse leitor. O principiante lê as palavras soletrando-as com dificuldade. — Mas adivinha algumas palavras pelo contexto; ou já conhece o trecho, talvez em parte, de cor. O professor diz, então, que ele não *lê* realmente as palavras (e em certos casos, que apenas finge lê-las).

Se pensamos *nessa* leitura, a leitura de um principiante, e se nos perguntarmos em que consiste a *leitura*, estaremos inclinados a dizer: é uma atividade espiritual, consciente e particular.

Dizemos também de um aluno: "Naturalmente, apenas ele sabe realmente se lê ou se diz simplesmente as palavras de cor". (Teremos ainda de discutir sobre estas frases: "Apenas *ele* sabe. . .")

Mas quero dizer: devemos admitir que — no que concerne ao pronunciar de qualquer *uma* das palavras impressas — a mesma coisa pode ter lugar na consciência do aluno que 'finge' lê-la, e na consciência do leitor exercitado que a 'lê'. A palavra "ler" é empregada *diferentemente* quando falamos do principiante e quando falamos do leitor exercitado. — Diríamos, contudo: o que se passa no leitor exercitado e no principiante, quando pronunciam a palavra, não *pode* ser a mesma coisa. E mesmo que não houvesse nenhuma diferença quanto àquilo de que são conscientes, deveria haver uma diferença no trabalho inconsciente de seus espíritos; ou também no cérebro. — Diríamos, portanto: há aqui, em todo caso, dois mecanismos diferentes! E o que se passa neles deve diferenciar a leitura da não-leitura. — Mas esses mecanismos são apenas hipóteses, modelos para a explicação, para o resumo do que você percebe.

157. Pense no caso seguinte: pessoas, ou outros seres, seriam utilizados por nós como máquinas de leitura. São treinados para essa finalidade. O treinador diz que alguns já podem ler, e que outros ainda não. Tome o caso de um aluno que até agora não tomara parte no treinamento: se lhe mostrarmos uma palavra escrita, ele poderá às vezes proferir sons quaisquer, e aqui e ali acontecerá então 'por acaso' de serem mais ou menos os certos. Um terceiro ouve esse aluno em tal caso e diz: "Ele lê". Mas o professor diz: "Não, ele não lê; foi apenas um acaso". — Mas suponhamos que esse aluno, ao lhe serem mostradas mais palavras, reaja a elas sempre corretamente. Após algum tempo, o professor diz: "Agora ele sabe ler!" — Mas o que ocorreu com aquela primeira palavra? O professor deve dizer: "Enganei-me, ele a leu *realmente*" — ou: "Ele começou a ler realmente apenas mais tarde"? — Quando começou a ler? Qual é a primeira palavra que ele *leu?* Esta questão não tem sentido aqui. A menos que expliquemos: "A primeira palavra que uma pessoa 'lê' é a primeira palavra da primeira série de 50 palavras que ela lê corretamente" (ou algo do gênero).

Se empregamos, ao contrário, "ler" para uma certa vivência da passagem do signo ao som falado, então há certamente sentido em falar de uma *primeira* palavra que ele realmente leu. Ele pode dizer, então, por exemplo: "Com essa palavra, tive pela primeira vez o sentimento: 'agora eu leio' ".

Mas no caso, diferente do anterior, de uma máquina de leitura

que traduz signos para sons, como o faz uma pianola, poder-se-ia dizer: "A máquina *leu* somente depois que isto e aquilo aconteceu com ela: depois que tais e tais partes foram ligadas por fios metálicos; o primeiro signo que ela leu foi . . ."

Mas no caso da máquina viva de leitura, "ler" significava: reagir de tal ou tal modo a signos escritos. Este conceito era portanto completamente independente do conceito de um mecanismo psíquico, ou outro. — O professor também não pode aqui dizer do aluno: "Talvez ele já leu essa palavra". Pois não há nenhuma dúvida sobre o que ele fez. — A modificação que se operou quando o aluno começou a ler era uma modificação do seu *comportamento;* e falar de uma "primeira palavra no novo estado" não tem nenhum sentido aqui.

158. Mas isto não se deve ao nosso conhecimento demasiado escasso dos processos que se dão no cérebro e no sistema nervoso? Se os conhecêssemos mais exatamente, veríamos quais ligações foram produzidas pelo treinamento, e poderíamos então dizer, quando olhássemos no seu cérebro: "Agora ele *leu* essa palavra, agora a ligação de leitura foi produzida". — E *é preciso,* sem dúvida, que seja assim — pois, de outra forma, como poderíamos estar tão certos de que há uma tal ligação? É assim *a priori* — ou é apenas provável? E como é provável? Pergunte-se: o que você *sabe* dessas coisas? Mas se isto é *a priori,* então isto significa que é uma forma de apresentação muito reveladora para nós.

159. Mas se refletirmos sobre isso, estamos tentados a dizer: o único critério efetivo de que uma pessoa *lê,* é o ato consciente do ler, o ato de ler os sons a partir das letras. "Uma pessoa sabe certamente se lê ou se apenas finge ler!" Suponha que A quer fazer crer a B que ele pode ler a escrita cirílica. Aprende de cor uma frase russa e a pronuncia olhando as palavras impressas, como se as lesse. Diremos certamente aqui que A sabe que não lê, e tem exatamente a sensação disso, enquanto finge ler. Pois há naturalmente numerosas sensações mais ou menos características para a leitura de uma frase impressa; não é difícil evocar tais sensações: pense nas sensações de hesitar, de olhar mais perto, de ler mal, de maior ou menor familiaridade com seqüências de palavras, etc. E há, do mesmo modo, sensações características para o recitar de algo que se aprendeu de cor. E no nosso caso, A não terá nenhuma das sensações características da leitura, e terá talvez uma série de sensações características da mentira.

160. Mas imagine este caso: damos a alguém, que pode ler correntemente, um texto que jamais viu antes. Ele nos lê — mas com a sensação de dizer algo que aprendeu de cor (isto poderia ser o efeito

de uma droga). Diríamos, em tal caso, que ele efetivamente não lê o trecho? Consideraríamos válidas aqui suas sensações como critério para saber se lê ou não lê?

Se apresentamos uma série de signos escritos, que não precisam pertencer a nenhum alfabeto existente, a uma pessoa que se encontre sob a influência de uma certa droga, ela pronuncia palavras de acordo com o número de signos, como se os signos fossem letras, e aliás com todos os traços característicos exteriores e sensações da leitura. (Experiências semelhantes temos nos sonhos; depois de acordar, diz-se, por exemplo: "Parecia que eu lia os caracteres, se bem que não eram caracteres, de modo algum!") Em tal caso, muitos estariam inclinados a dizer que a pessoa *lia* esses signos. Outros, que não lia. — Suponha que ela, dessa maneira, tenha lido (ou interpretado) um conjunto de quatro signos como ALEM — em seguida, mostramos-lhe os mesmos signos na ordem inversa e ela lê MELA; e, nos testes seguintes, ela mantém sempre a mesma interpretação dos signos; aqui nos inclinaríamos a dizer que ela preparou para si *ad hoc* um alfabeto e que ela lê segundo esse alfabeto.

161. Considere também que há uma série contínua de transições entre o caso em que alguém recita de cor o que deve ler, e aquele em que lê cada palavra letra por letra, sem o auxílio da adivinhação pelo contexto, ou de saber de cor.

Faça esta experiência: diga a série de números de 1 a 12. Agora olhe o mostrador do seu relógio e *leia* essa série. — O que você chamou, neste caso, de "ler"? Isto é, o que você fez para converter isto em *leitura?*

162. Tentemos esta explicação: alguém lê quando deduz a reprodução do modelo. E chamo de 'modelo' o texto que ele lê ou copia; o ditado segundo o qual escreve; a partitura que ele toca; etc., etc. — Suponha agora que tivéssemos ensinado a alguém o alfabeto cirílico e o modo de ser pronunciada cada letra. Em seguida, apresentamos-lhe um trecho que ele lê, pronunciando cada letra conforme o que havíamos ensinado. Nesse caso, diremos certamente que ele deduz da figura escrita o som de uma palavra, com auxílio da regra que lhe havíamos dado. E este é também um caso claro de *leitura*. (Poderíamos dizer que lhe havíamos ensinado a 'regra do alfabeto'.)

Mas por que dizemos que ele *deduziu* as palavras faladas a partir das palavras impressas? Sabemos mais, além de que lhe havíamos ensinado a maneira de pronunciar cada letra, e de que ele havia lido então as palavras em voz alta? Nossa resposta será talvez: o aluno mostra que ele faz a passagem das palavras escritas para as faladas

com auxílio da regra que lhe demos. — Como se poderia *mostrar* isto, ficará mais claro se modificarmos nosso exemplo no sentido de que o aluno deva copiar o texto, em lugar de lê-lo, isto é, deva transpor o texto impresso para a escrita cursiva. Pois neste caso podemos dar-lhe a regra sob a forma de uma tabela; numa coluna estão as letras impressas, e na outra, as letras cursivas. E mostra-se que ele deduz a escrita das palavras impressas pelo fato de consultar a tabela.

163. Mas o que ocorre se, ao fazer isto, escrever sempre *b* por *A*, *c* por *B*, *d* por *C*, e assim por diante, e *a* por *Z*? — Chamaríamos isto também de uma dedução conforme a tabela. — Ele a emprega agora, poderíamos dizer, de acordo com o segundo esquema do § 86, em vez do primeiro.

Também isto seria ainda uma dedução conforme a tabela, que seria reproduzida por meio de um esquema de flechas sem a menor regularidade.

Mas suponha que ele não se atenha a *uma* espécie de transcrição, mas que a mude conforme uma regra simples: se escreveu uma vez *n* por *A*, então escreve *o* pelo próximo *A*, *p* pelo próximo *A*, e assim por diante. Mas onde se encontra o limite entre este processo e um outro sem regras?

Mas isto quer dizer que a palavra "deduzir" realmente não tem significação, porque parece que ela, quando a seguimos, se dissolve no nada?

164. No caso (162), a significação da palavra "deduzir" era clara para nós. Mas dissemos que era apenas um caso muito especial de dedução; uma roupagem muito especial, da qual deve ser despojada, se quisermos reconhecer a essência da dedução. Ora, retiremos-lhe seus véus especiais; mas então a própria dedução desaparece. — A fim de encontrar a verdadeira alcachofra, nós a despimos de suas folhas. Pois na verdade, o exemplo do § 162 era um caso especial de dedução, mas o essencial da dedução não estava oculto sob a aparência desse caso, mas essa 'aparência' era um caso da família dos casos de dedução.

E do mesmo modo, empregamos também a palavra "ler" para uma família de casos. E em diferentes circunstâncias aplicamos critérios diferentes para a leitura de uma pessoa.

165. Mas ler — diríamos — é de fato um processo inteiramente determinado! Leia uma página impressa e então você pode vê-lo; ocorre algo especial, algo altamente característico. — Bem, que se passa quando leio a página? Vejo as palavras impressas e pronuncio palavras. Mas, naturalmente, isto não é tudo; pois eu poderia ver pala-

vras impressas e dizer palavras em voz alta e isto, no entanto, não seria ler. E também não o seria, se as palavras que eu falo são aquelas que se *deve* ler daquelas impressas, segundo um alfabeto existente. E se você diz que a leitura é uma determinada vivência, não desempenha nenhum papel o fato de você ler ou não segundo uma regra alfabética universalmente reconhecida pelas pessoas. — E em que consiste o característico da vivência de leitura? Eu diria: "As palavras que pronuncio *vêm* de modo especial". Isto é, elas não vêm como viriam se, por exemplo, eu as inventasse. — Elas vêm por si próprias. — Mas também isto não é suficiente; pois sons de palavras podem *vir ao meu espírito,* enquanto olho as palavras impressas, mas isto não quer dizer que eu as tenha lido. — Poderia ainda dizer que as palavras faladas também não me vêm ao espírito como se, por exemplo, qualquer coisa me fizesse lembrar delas. Não chegarei a dizer, por exemplo: a palavra impressa "nada" lembra-me sempre o som de "nada". — Mas as palavras, quando lidas, como que deslizam para dentro de nós. Sim, não posso olhar uma palavra impressa da língua portuguesa, sem um processo peculiar de audição interna do som dessa palavra.

A gramática da expressão: "Uma (atmosfera) bem determinada".
Diz-se: "Este rosto tem uma expressão bem *determinada",* e procuram-se palavras que o caracterizem.

---

166. Disse que, quando se lê, as palavras faladas vêm de um "modo especial"; mas de que modo? Isto não é uma ficção? Olhemos letras isoladas e prestemos atenção no modo pelo qual o som da letra vem. Leia a letra *A*. — Ora, como veio o som? — Não sabemos absolutamente o que dizer a esse respeito. — Escreva agora um *a* minúsculo latino. — Como veio o movimento da mão ao escrever? De modo diferente do que o som na experiência anterior? — Olhei a letra impressa e escrevi a letra cursiva; mais que isto não sei. — Olhe agora o signo e, ao mesmo tempo, deixe que lhe venha ao espírito um som; pronuncie-o. A mim veio ao espírito o som 'U'; mas não poderia dizer que houve uma diferença essencial no modo pelo qual esse som *veio*. A diferença residia na situação um pouco diferente: dissera-me antes que devia deixar que um som me viesse ao espírito; houve uma certa tensão antes que o som viesse. E não pronunciei o som U automaticamente, como o faço quando olho a letra *U*. Além disso, aquele signo não me era *familiar* do mesmo modo que as letras.

Eu o olhei como que admirado, com um certo interesse pela sua forma; pensei, então, num sigma invertido. — Imagine que você deva utilizar esse signo regularmente como letra; você se habitua pois a pronunciar, à sua vista, um som determinado, por exemplo, o som "ch". Podemos dizer algo além de que após algum tempo esse som vem automaticamente, quando olhamos o signo? Isto é, não me pergunto mais ao vê-lo: "Que espécie de letra é essa?" — e também, evidentemente, não digo: "Ao ver esse signo, quero pronunciar o som 'ch' " — nem tampouco: "Esse signo lembra-me um pouco o som 'ch' ".

(Compare com isto a idéia de que a imagem da memória diferencia-se das outras imagens da representação por meio de um traço característico especial.)

167. Qual o conteúdo da frase: "a leitura é 'um processo bem determinado' "? Isto significa certamente que, ao ler, dá-se sempre *um* processo determinado que reconhecemos. — Mas, se uma vez leio uma frase impressa e outra vez a escrevo em código Morse, dá-se aqui o mesmo processo psíquico? — Pelo contrário, há certamente uma uniformidade na vivência da leitura de uma página impressa. Pois o processo é uniforme. E é bastante fácil compreender que este processo se diferencia daquele que consiste, por exemplo, em deixar vir palavras ao espírito ao se ver qualquer tipo de traço. — Pois já a simples vista de uma linha impressa é extremamente característica, isto é, uma imagem bem especial: as letras, todas mais ou menos do mesmo tamanho, aparentadas também pela forma, e se repetindo sempre; as palavras, que em grande parte se repetem constantemente e que nos são tão familiares como rostos bem conhecidos. — Pense no mal-estar que sentimos quando a ortografia de uma palavra está alterada. (E nos sentimentos ainda mais profundos que provocaram questões relativas à escrita das palavras.) Naturalmente nem toda forma de signo impregnou-se em nós *profundamente*. Um signo da álgebra da lógica, por exemplo, pode ser substituído por qualquer outro, sem que sejam provocados em nós sentimentos profundos.

Considere que a imagem visual de uma palavra nos é tão familiar quanto a imagem sonora.

168. Também o olhar desliza sobre a linha impressa de modo diferente do que sobre uma série qualquer de garranchos e arabescos. (Mas não falo aqui do que pode ser estabelecido pelo movimento dos olhos do leitor.) O olhar desliza, diríamos, particularmente sem resistência, sem deter-se; e no entanto não *escorrega*. E, ao mesmo tempo, um falar involuntário prossegue na imaginação. E isto se passa desse modo quando leio português e outras línguas, impressas ou escritas,

ou em diferentes formas de escrita. — Mas o que é o essencial em tudo isso para a leitura enquanto tal? Nenhum dos traços característicos que surgem em todos os casos de leitura! (Compare a leitura de palavras impressas inteiramente em letras maiúsculas, como, por exemplo, a resolução de enigmas, com o processo de leitura do impresso habitual. Que processo diferente! — Ou a leitura da nossa escrita da direita para a esquerda.)

169. Mas, quando lemos, não sentimos uma espécie de causação do nosso falar pelas imagens das palavras? — Leia uma frase — e agora olhe ao longo da série

&8§≠§≠?β+%8!'§*

e diga, ao fazê-lo, uma frase. Não é sensível que, no primeiro caso, o falar estava *ligado* à visão dos signos e que, no segundo, prossegue sem nenhuma ligação com a visão dos signos?

Mas por que você diz que sentimos uma causação? A causação é, sem dúvida, o que estabelecemos por meio de experimentos, observando, por exemplo, uma coincidência regular de processos. Como posso pois dizer que *sinto* o que é estabelecido por meio de experimentos? (É verdade que estabelecemos a causação não apenas pela observação de uma coincidência regular.) Ou melhor: poderia dizer que sinto que as letras são a *razão* pela qual leio de tal ou tal modo. Pois se alguém me pergunta: "Por que você lê *assim?"*, justifico minha leitura pelas letras que aí estão.

Mas o que significa *sentir* esta justificação que eu pronunciei, que eu pensei? Diria: quando leio, sinto uma certa *influência* das letras sobre mim — mas não uma influência daquela série de arabescos sobre o que eu falo. Comparemos novamente uma letra isolada com um tal arabesco. Diria igualmente que sinto a influência de um "i" *quando* o leio? Há naturalmente uma diferença entre o fato de eu dizer "i" vendo um "i" ou vendo um "§". A diferença é talvez que, à vista da letra, a audição interior do som "i" se produz automaticamente, mesmo contra minha vontade; e quando leio a letra em voz alta, sua pronúncia é menos cansativa do que ao ver "§". Isto é, isto se dá desse modo quando faço o *experimento;* mas isto não se dá quando, olhando casualmente o signo "§", pronuncio uma palavra na qual figura o som "i".

170. Jamais chegaríamos a pensar que *sentimos a influência* das letras ao ler, se não tivéssemos comparado o caso das letras com o dos traços arbitrários. E aqui notamos de fato uma *diferença*. E interpretamos essa diferença como influência e ausência de influência.

Ora, estamos particularmente inclinados a essa interpretação, se lemos propositalmente devagar, como que para ver o que acontece quando se lê. Se, por assim dizer, nos deixamos *guiar* intencionalmente pelas letras. Mas este "me deixar guiar" consiste novamente apenas em que observe bem as letras — e talvez excluindo certos pensamentos.

Imaginemos que uma sensação nos permite perceber, por assim dizer, um mecanismo de ligação entre a imagem da palavra e o som que pronunciamos. Pois, quando falo da vivência da causação, da influência, do fato de ser guiado, isto deve significar que eu sinto, por assim dizer, o movimento da alavanca que liga a visão da letra com o falar.

171. Poderia ter expressado adequadamente minha vivência ao ler uma palavra, de diferentes maneiras, por meio de palavras; assim poderia dizer que a palavra escrita me *sugere* o som. — Ou ainda, que ao ler, letra e som formam uma *unidade;* — como que uma liga. (Uma fusão semelhante existe, por exemplo, entre os rostos de homens célebres e o som de seus nomes. E nos parece que esse nome é a única expressão correta para esse rosto.) Quando sinto essa unidade, poderia dizer que vejo ou ouço o som na palavra escrita.

Mas leia agora algumas frases impressas, tal como você o faz habitualmente, quando você não pensa no conceito de leitura; e pergunte-se se, ao ler, você teve tais vivências de unidade, influência, etc. Não diga que você as teve inconscientemente! E não nos deixemos seduzir pela metáfora de que esses fenômenos aparecem apenas 'olhando mais de perto'! Se devo descrever que aparência tem um objeto a distância, esta descrição não se torna mais exata se digo o que se pode notar ao olhá-lo mais de perto.

172. Consideremos a vivência do fato de ser guiado e perguntemo-nos: em que consiste esta vivência quando, por exemplo, somos guiados por um *caminho?* Imagine os seguintes casos:

Você está num pátio de jogos, com os olhos vendados, e alguém o conduz pela mão, ora à esquerda, ora à direita; você deve contar sempre com um puxão de sua mão e também prestar atenção para não tropeçar a um puxão inesperado.

Ou então: você é guiado violentamente pela mão, para onde você não quer ir.

Ou: ao dançar, você é guiado pelo parceiro; você se faz tão receptivo quanto possível, a fim de adivinhar sua intenção e seguir a mais leve pressão.

Ou: alguém o guia por um passeio; vocês vão conversando; onde ele vai, você vai também.

Ou: você segue por um atalho no campo, deixa-se guiar por ele.

Todas essas situações são semelhantes entre si; mas o que há de comum a essas vivências?

173. "Mas, ser-guiado é de fato uma vivência determinada!" — A resposta a isso é: você *pensa* agora numa determinada vivência de ser-guiado.

Se quero tornar presente a vivência da pessoa que, num dos exemplos precedentes, é guiada, ao escrever, pelo texto impresso e pela tabela, então imagino uma verificação "escrupulosa", etc. E, ao fazê-lo, adoto mesmo uma expressão facial particular (por exemplo a de um contador escrupuloso). O *cuidado* é a parte mais essencial dessa imagem; em uma outra, a exclusão de toda vontade própria seria essencial. (Imagine, porém, que alguém acompanha coisas que o homem comum faz com uma total desatenção, com a expressão — e por que não com os sentimentos? — de um grande cuidado. Isto quer dizer que ele é cuidadoso? Imagine uma servente deixando cair no chão uma bandeja de chá, com tudo que tem em cima, com sinais exteriores de cuidado.) Se tenho presente uma vivência tão particular, ela me aparece como *a* vivência do ser-guiado (ou do ler). Mas então eu me pergunto: o que faz você? Você olha cada signo, com tal expressão no rosto, você escreve as letras com cautela (etc.). É essa então a vivência do ser-guiado? Diria, neste caso: "Não, não é essa; é qualquer coisa de mais interior, de mais essencial". É como se todos esses processos mais ou menos inessenciais estivessem envolvidos em uma atmosfera particular, que se dissipa quando os olho com precisão.

174. Pergunte-se como você traça, *'com cautela',* uma linha paralela a uma outra dada, — e uma outra vez, com cautela, uma linha inclinada em relação a esta. O que é a vivência da cautela? Aqui lhe ocorre logo uma feição particular, um gesto, e então você desejará dizer: "É justamente uma vivência interior *determinada*". (Com o que, naturalmente, não disse mais nada.)

(Há aí uma conexão com a questão sobre a essência da intenção, da vontade.)

175. Faça um traçado qualquer sobre um pedaço de papel. — Faça em seguida uma cópia, deixando-se guiar por ele. — Diria: "É certo que agora me deixei guiar. Mas, e quanto ao que nisto aconteceu de característico? — Se digo o que aconteceu, isto não me parece mais característico".

Mas agora note isto: *enquanto* me deixo guiar, é tudo muito simples, não noto nada de *especial;* mas em seguida, quando me pergunto o que havia acontecido, parece ter sido qualquer coisa de indescritível. *A seguir,* nenhuma descrição me satisfaz. É como se eu não pudesse acreditar que simplesmente olhei, com tal ou tal expressão, e tracei uma linha. — Mas *lembro-me* de alguma coisa diferente? Não; e entretanto sinto que deve ter havido qualquer coisa diferente; em particular quando digo a mim mesmo as palavras *"conduzir", "influência",* e coisas do gênero. "Pois, sem dúvida", digo-me, "fui *guiado"*. É só agora que a idéia dessa influência etérea, intangível, se apresenta.

176. Quando tenho presente a vivência, tenho a sensação de que o que lhe é essencial é a 'vivência de uma influência', de uma conexão, em oposição a uma simultaneidade qualquer de fenômenos; mas, ao mesmo tempo, não gostaria de chamar nenhum fenômeno vivido de "vivência da influência". (Nisto reside a idéia de que a vontade não é um *fenômeno.)* Diria que vivenciei o *"porquê"* e no entanto não quero chamar nenhum fenômeno de "vivência do porquê".

177. Diria: "Eu vivencio o porquê". Mas não porque me recordo de tal vivência, mas sim porque, refletindo no que vivencio em tal caso, olho-o por intermédio do conceito 'porquê' (ou 'influência', ou 'causa', ou 'conexão'). — Pois é perfeitamente correto dizer que tracei a linha sob a influência do modelo: isto, no entanto, não consiste simplesmente naquilo que senti no momento em que tracei a linha, mas, conforme o caso, consiste, por exemplo, em que a tracei paralelamente à outra — mesmo se isto, por sua vez, não seja em geral essencial para o fato de ser guiado.

178. Dissemos também: "Você *pode ver* que sou guiado por isso" — e que vê você quando vê isto?

Quando digo a mim mesmo: "sou guiado" — faço talvez um movimento com a mão, que exprime o fato de guiar. Faça um tal movimento com a mão como se você guiasse alguém, e em seguida pergunte-se em que consiste o *caráter de guia* desse movimento. Pois neste caso você não guiou ninguém. E contudo, você queria chamar o movimento de movimento-*'guia'*. Esse movimento e essa sensação não contêm a essência do conduzir, e no entanto essa designação nos impõe seu uso. É apenas *uma forma fenomênica* do guiar que nos impõe essa expressão.

179. Voltemos ao nosso caso (151). É evidente que não diríamos que B tem o direito de pronunciar as palavras "agora sei continuar", simplesmente porque a fórmula lhe veio ao espírito — se a experiência não demonstrasse que há uma conexão entre o vir ao espírito — o

pronunciar, o escrever — da fórmula e o prosseguimento efetivo da série. Ora, uma tal conexão existe evidentemente. — E então, poder-se-ia pensar que a frase "posso continuar" significa tanto quanto "tenho uma vivência que, como mostra a experiência, me guia na continuação da série". Mas quer B dizer isso, quando diz que pode continuar? Essa frase lhe vem então ao espírito, ou ele está pronto a dá-la como explicação daquilo que ele quer dizer?

Não. As palavras "agora sei continuar" foram empregadas corretamente quando a fórmula lhe veio ao espírito; isto é, sob certas circunstâncias como, por exemplo, quando ele aprendeu álgebra, já tinha anteriormente empregado tais fórmulas. — Mas isto não quer dizer que essa asserção seja apenas um resumo, próprio para a descrição de todas as circunstâncias que constituem o cenário de nosso jogo de linguagem. — Pense na maneira pela qual aprendemos a empregar as expressões "agora sei continuar", "agora posso continuar" e outras; em que família de jogos de linguagem aprendemos seu emprego.

Podemos igualmente imaginar o caso em que nada mais veio ao espírito de B a não ser dizer de repente: "Agora sei continuar" — talvez com uma sensação de alívio; e que de fato continuou a estabelecer a série sem empregar a fórmula. E mesmo nesse caso, diríamos — sob certas circunstâncias — que ele soube como prosseguir.

180. *Eis como se empregam essas palavras.* Seria, neste último caso, enganador, por exemplo, chamar as palavras de "descrição de um estado anímico". — Antes as chamaríamos de "sinal"; e julgamos se B se serviu dele corretamente, por aquilo que continua a fazer.

181. A fim de compreender isto, devemos também considerar o que se segue: suponhamos que B diga que sabe como continuar — mas quando o quer fazer, hesita e não o consegue: diríamos então que errara ao dizer que podia continuar, ou ainda, que naquela ocasião era capaz de continuar e, que somente agora é incapaz disso? — É claro que diremos coisas diferentes em casos diferentes. (Considere as duas espécies de casos.)

182. A gramática de "ajustar-se", "poder" e "compreender". Tarefas: 1) Quando se diz que um cilindro C ajusta-se a um cilindro oco C_1? Somente quando C está enfiado em C_1? 2) Às vezes se diz que C deixou de se ajustar a C_1 em um dado momento. Que critérios são empregados em tal caso para determinar que isso se deu nesse momento? 3) O que se considera como critérios, para dizer que um corpo mudou de peso em um momento particular, se ele não estava sobre a balança nesse momento? 4) Ontem eu sabia o poema de cor;

hoje não o sei mais. Em que casos tem sentido perguntar: "Quando parei de sabê-lo de cor?" 5) Alguém me pergunta: "Você pode levantar esse peso?" Respondo: "Sim". Então ele diz: "Faça-o" — e não consigo. Em que circunstâncias consideraríamos válida a justificação: "Quando respondi 'sim', *podia* fazê-lo, somente agora não posso"?

Os critérios que aceitamos como válidos para 'o ajustar-se', 'o poder', 'o compreender', são muito mais complicados do que poderia parecer à primeira vista. Isto é, o jogo com essas palavras, seu emprego nas relações lingüísticas das quais são os meios, é mais complicado — o papel dessas palavras na nossa linguagem é diferente daquele que seríamos tentados a crer.

(Esse papel é o que devemos compreender a fim de resolver paradoxos filosóficos. E, por isso, uma definição em geral não é suficiente; menos ainda a constatação de que uma palavra seja 'indefinível'.)

183. Mas como a frase "agora posso continuar", no caso (151), significou o mesmo que "agora me veio ao espírito a fórmula", ou algo diferente? Podemos dizer que esta frase, sob estas circunstâncias, tem o mesmo sentido (tem o mesmo efeito) que aquela. Mas também que, *em geral,* ambas as frases não têm o mesmo sentido. Dizemos também: "agora posso continuar, quero dizer, sei a fórmula", do mesmo modo como dizemos: "Posso ir, isto é, tenho tempo"; mas também: "Posso andar, isto é, já estou bastante forte"; ou: "Posso andar, no que diz respeito ao estado das minhas pernas", quando opomos *esta* condição do andar e outras condições. Mas aqui devemos evitar acreditar que haja, correspondendo à natureza do caso, uma *totalidade* de todas as condições (por exemplo, para que alguém ande), de tal forma que, quando todas elas forem preenchidas, ele, por assim dizer, não *possa* fazer outra coisa senão andar.

184. Quero recordar uma melodia e ela não me vem ao espírito; de repente digo "agora eu sei!" e a canto. Que ocorreu quando a soube repentinamente? Ela não pode ter-me vindo *inteiramente* ao espírito nesse momento! — Você diz, talvez: "É uma sensação determinada, como se a melodia estivesse *aí"* — mas ela *está* aí? O que ocorre, se começo agora a cantá-la e me atrapalho? — Sim, mas não poderia estar *seguro,* neste momento, de que a sabia? Ela estava *aí,* pois, em algum sentido! — Mas em que sentido? Você certamente diz que a melodia está aí, quando ele a canta por inteiro, ou quando a ouve do começo ao fim com o seu ouvido espiritual. Naturalmente não nego que, à asserção segundo a qual a melodia estava aí, possa ser dado um sentido completamente diferente, — a saber, por exemplo, que eu tinha um pedaço de papel sobre o qual estava escrita a melo-

dia. — E em que consiste dizer que ele estava 'seguro' de a saber? — Pode-se, é claro, dizer que se alguém diz, com convicção, que agora sabe a melodia, é que nesse momento (de uma maneira ou outra) ela está inteiramente presente em seu espírito — e tal é a explicação das palavras: "a melodia está inteiramente presente em seu espírito".

185. Retornemos ao nosso exemplo (143). Agora, julgado segundo critérios usuais, o aluno domina a série dos números naturais. Em seguida, ensinamos-lhe como escrever uma outra série de números cardinais e lhe damos condições de poder escrever, a uma ordem da forma "+n", séries da forma

0, n, 2n, 3n,

etc.; à ordem "+ 1", ele escreve a série dos números naturais. — Teríamos feito assim amostragens de sua compreensão num campo numérico até 1000.

Deixamos agora o aluno continuar uma série (digamos "+ 2") para além de 1000 — e ele a escreve: 1000, 1004, 1008, 1012.

Nós lhe dizemos: "Olhe o que faz!" — Não nos compreende. Dizemos: "Você devia adicionar *dois;* olhe como você começou a série!" — Ele responde: "Sim; não está correto? Pensei que era assim que *deveria* fazê-lo". — Ou suponha que ele diga, apontando para a série: "Mas eu continuei do mesmo modo!" — Não nos ajudaria em nada dizer: "Mas você não vê que. . . ?" e repetir os velhos exemplos e as velhas elucidações. — Em tal caso, diríamos, talvez: esta pessoa, por sua própria natureza, compreende aquela ordem, segundo nossa elucidação, do mesmo modo como *nós* a compreenderíamos: "Adicione 2 até 1000, 4 até 2000, 6 até 3000 e assim por diante."

Tal caso seria semelhante àquele de uma pessoa que, ao gesto de apontar com o dedo, reagisse naturalmente, olhando na direção da linha que vai do fim do dedo ao punho e não do punho ao fim do dedo.

186. "Do que você diz, decorre pois que uma nova compreensão — a intuição — é indispensável, em cada nível, para executar a ordem '+ n' corretamente". — Para executá-la corretamente! Como se decide então qual é o passo correto em um ponto determinado? — "O passo correto é aquele que se conforma à ordem — como foi *significada (gemeint).*" — Assim, quando você deu a ordem "+ 2", você quis dizer que o aluno devia escrever 1002 após 1000 — e quis dizer também que ele devia escrever 1868 depois de 1866 e 100036 após 100034, e assim por diante — um número infinito de tais frases? — "Não: o que eu quis dizer é que ele devia escrever, após *cada* número

já escrito, o segundo número seguinte; e a partir daí, todas aquelas frases decorrem da sua posição." — Mas é justamente aí que está a questão: a saber, o que, num ponto qualquer, decorre dessa frase. Ou, também, o que devemos chamar, num ponto qualquer, de "conformidade" com aquela frase (e também com o *sentido (Meinung)* que você, naquela ocasião, deu à frase — não importa em que tenha consistido). Mais correto do que dizer que em cada ponto é necessário uma intuição, seria quase dizer: é necessário em cada ponto uma nova decisão.

187. "Eu já sabia também, naquela ocasião em que dei a ordem, que ele deveria escrever 1002 após 1000!" Certamente; e você pode até afirmar que *quis dizer* isto na ocasião; apenas você não se deve deixar enganar pela gramática das palavras "saber" e "querer dizer". Pois você não quer dizer que pensara, na ocasião, na passagem de 1000 a 1002 — e, se pensara nessa passagem, não pensara em outra. Seu "eu já sabia naquela ocasião. . ." significa algo como: "se alguém me tivesse perguntado naquela ocasião que número deveria escrever após 1000, eu teria respondido '1002' ". Não duvido disso. É uma suposição da mesma espécie desta: "se ele naquela ocasião tivesse caído na água eu teria saltado atrás dele". — Em que consistia então o errôneo de sua idéia?

188. Aqui gostaria, antes de tudo, de dizer: sua idéia foi a de que aquela significação *(Meinen)* da ordem tinha já, a seu modo, feito todas aquelas passagens: seu espírito como que voava adiante, ao dar significação e fez todas aquelas passagens antes que você tivesse chegado corporalmente a esta ou àquela.

Você tendia a empregar expressões tais como: "As passagens *realmente* já estão feitas mesmo antes que eu as faça por escrito, oralmente, ou mesmo em pensamento". E parecia como se fossem já predeterminadas de um modo *peculiar,* como se fossem antecipadas — como apenas o significar pode antecipar a realidade.

189. "Mas as passagens *não* são determinadas pela forma algébrica?" — A questão contém um erro.

Utilizamos a expressão: "as passagens são determinadas pela fórmula. . ." *Como* é ela empregada? — Podemos falar talvez que as pessoas são levadas pela educação (treinamento) a empregar a fórmula $y = x^2$, de tal modo que todas obtêm o mesmo valor para y quando substituem x pelo mesmo valor. Ou, podemos dizer: "estas pessoas foram treinadas de tal modo que, à ordem '+ 3', fazem todas a mesma passagem, no mesmo nível. Poderíamos expressar isso da seguinte maneira: "a ordem '+ 3' determina inteiramente, para essas

pessoas, a passagem de um número ao seguinte". (Ao contrário de outras pessoas que, a essa ordem, não sabem o que devem fazer; ou que reagem a ela com toda certeza, mas cada um de um modo diferente.)

Podemos, por outro lado, contrapor diferentes espécies de fórmulas e diferentes espécies de emprego das mesmas (diferentes espécies de treinamento). *Chamamos* então as fórmulas de uma determinada espécie (e os modos de emprego a elas correspondentes) de "fórmulas que determinam um número *y*, dado um determinado *x*" e as fórmulas de uma outra espécie, de fórmulas "que não determinam o número *y*, dado um determinado *x*". ($y = x^2$ pertenceria à primeira espécie, $y = x^2$ pertenceria à segunda.) A frase "a fórmula . . . determina um número *y*" é então uma asserção sobre a forma da fórmula — e deve-se então diferenciar uma frase como esta: "a fórmula que escrevi determina *y*" ou, "aqui está uma fórmula que determina *y*" — de uma frase da espécie: "a fórmula $y = x^2$ determina o valor de *y* para um dado valor de *x*". A questão: "temos aí uma fórmula que determina *y?*" significa o mesmo que: "temos aí uma fórmula deste ou daquele tipo?" — O que deveríamos, no entanto, fazer com a questão: "$y = x^2$ é uma fórmula que determina *y* para um dado *x?*" não está suficientemente claro. Poderíamos dirigir esta pergunta a um aluno para pôr à prova se ele compreende o emprego da palavra "determinar"; ou poderia ser também uma tarefa da matemática provar, num determinado sistema, que *x* tem apenas um quadrado.

190. Podemos agora dizer: "o modo como a fórmula é significada *(gemeint)* determina quais as passagens a fazer". Qual o critério para o modo como a fórmula é significada? Por exemplo, a maneira como constantemente a usamos, a maneira como fomos ensinados a usá-la.

Dizemos, por exemplo, a alguém que usa um signo que nos é desconhecido: "Se com *'x!2'* você quer dizer *(meinst)* x^2, então você obterá *este* valor para *y*, e se quer dizer *2x*, então obterá *aquele* valor". Pergunte-se então: como se faz para que com *'x!2'* se *queira dizer* ora uma coisa, ora outra?

Desse modo, pois, o 'querer dizer' pode predeterminar as passagens.

191. "É como se pudéssemos apreender todo o emprego da palavra de golpe." — Como *o que*, por exemplo? — *Não* podemos — em certo sentido — apreendê-lo de golpe? E em *que* sentido não o podemos? — É como se pudéssemos, num sentido bem mais direto, 'apreendê-lo de golpe'. — Mas temos para tanto um modelo? Não.

Não se nos oferece senão este modo de expressão. Como o resultado de imagens que se cruzam.

192. Você não tem nenhum modelo desse fato incomum, mas é tentado a usar uma superexpressão. (Poderíamos chamar isto de um superlativo filosófico.)

193. A máquina como símbolo de seu modo de operação: a máquina — diria, antes de mais nada — parece já conter em si mesma seu modo de operação. O que significa isto? Na medida em que conhecemos a máquina, parece que tudo o mais, a saber, o movimento que ela executará, já está inteiramente determinado.

Falamos como se estas peças só pudessem se mover desse modo e não pudessem fazer outra coisa. Como é isto — esquecemos pois a possibilidade de entortarem, partirem, derreterem, etc.? Sim; em muitos casos não pensamos nisto. Utilizamos uma máquina, ou a imagem de uma máquina, como símbolo para um modo de operação determinado. Comunicamos, por exemplo, essa imagem a alguém e pressupomos que deduzirá dela os fenômenos do movimento das peças. (Do mesmo modo como podemos transmitir um número a alguém dizendo que ele é o vigésimo da série 1, 4, 9, 16, . . .)

"A máquina parece conter em si própria seu modo de operação" significa: tendemos a comparar o futuro movimento da máquina, em sua exatidão, com objetos que já estivessem numa prateleira de onde seriam tirados por nós. — Porém não falamos assim quando se trata de predizer o comportamento real de uma máquina. Neste caso, em geral não esquecemos a possibilidade de deformação das peças, etc. — Mas o fazemos quando nos admiramos de como podemos empregar a máquina como símbolo de um modo de movimento — uma vez que ela pode se mover de modo inteiramente *diferente.*

Podemos dizer que a máquina, ou sua imagem, é o início de uma série de imagens que aprendemos a deduzir dessa imagem.

Mas quando consideramos que a máquina pode se mover de modo inteiramente diferente, isto pode parecer como se devesse estar contido na máquina, enquanto símbolo, o seu tipo de movimento, de modo ainda mais determinado do que na máquina real. Não seria suficiente que estes fossem os movimentos predeterminados pela experiência, mas deveriam ser — em um sentido misterioso — já *atuais.* E é verdade: o movimento do símbolo da máquina é predeterminado de modo diferente do que o de uma dada máquina real.

194. Quando pensamos então: a máquina tem já em si, de um modo misterioso qualquer, seus movimentos possíveis? — Ora, quando filosofamos. E o que nos leva a pensar isto? A maneira como fala-

mos da máquina. Dizemos, por exemplo, que a máquina *teria* (possuiria) estas possibilidades de movimento; falamos da máquina ideal, rígida, que só *pode* se mover deste ou daquele modo. — O que é a *possibilidade* de movimento? Não é o *movimento;* mas ela não parece ser apenas a condição puramente física do movimento — como, por exemplo, de que existe um espaço entre o mancal e a espiga para que a espiga não se ajuste demasiadamente ao mancal. Pois, por experiência, esta é a condição do movimento, mas poderíamos imaginar a coisa de modo diferente. A possibilidade de movimento deve ser, antes de mais nada, como que uma sombra do próprio movimento. Mas você conhece uma sombra assim? E por sombra não entendo uma imagem qualquer do movimento — pois esta imagem não precisaria ser exatamente a imagem *deste* movimento. Mas a possibilidade desse movimento precisa ser a possibilidade exatamente deste modelo. (Veja como aqui as ondas da linguagem vão alto!)

As ondas diminuem tão logo nos perguntamos: como empregamos então as palavras "possibilidade do movimento" quando falamos de uma máquina? — De onde surgiram, então, estas estranhas idéias? Ora, eu lhe mostro a possibilidade do movimento através de uma *imagem* do movimento: 'assim pois a possibilidade é algo semelhante à realidade'. Dizemos: "ainda não se movimenta, mas tem já a possibilidade de movimentar-se" — 'assim pois a possibilidade é algo muito próximo à realidade'. Podemos mesmo duvidar se esta ou aquela condição física torna possível este movimento, mas não discutimos nunca sobre se *esta* é a possibilidade deste ou daquele movimento: 'assim pois, a possibilidade do movimento se encontra num relação singular com o próprio movimento; mais estreita do que a da imagem com seu objeto'; pois pode-se duvidar se esta é a imagem deste ou daquele objeto. Dizemos: "a experiência ensinará se isto dá esta possibilidade de movimento à espiga", mas não dizemos: "a experiência ensinará se esta é a possibilidade deste movimento"; 'assim pois, não é fato da experiência que esta possibilidade é a possibilidade exatamente deste movimento'.

Respeitamos nossa própria forma de expressão no que se refere a estas coisas, mas não as compreendemos e sim as interpretamos mal. Somos, quando filosofamos, como seres selvagens, homens primitivos que ouvem o modo de expressão de homens civilizados, interpretam-no mal e tiram as mais estranhas conclusões de sua interpretação.

195. "Mas não quero dizer que o que faço agora (ao apreender) determina, *causalmente* e segundo a experiência, o emprego futuro, mas que, de um modo *estranho*, este emprego está, num sentido qual-

quer, presente." — Mas o é 'num sentido *qualquer'!* Na verdade o que há de falso nisto que você diz é apenas a expressão "de um modo estranho". O restante está correto; e a frase parece estranha apenas quando nos representamos para ela um jogo de linguagem diferente daquele no qual nós a empregamos efetivamente. (Alguém me disse que se admirara, quando criança, de que o alfaiate *'pudesse costurar uma roupa'* — pensando que isto significasse que uma roupa fosse feita pelo simples costurar, costurando-se um fio com o outro.)

196. O emprego incompreendido de uma palavra é interpretado como expressão de um estranho *processo*. (Como pensamos o tempo como um estranho meio, a alma como um ser estranho.)

197. "É como se pudéssemos apreender todo o emprego da palavra de um só golpe." — Dizemos que fazemos isto. Isto é, descrevemos muitas vezes o que fazemos com estas palavras. Mas não há, naquilo que acontece, nada de espantoso, nada de estranho. Torna-se estranho quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro deva estar já de algum modo presente no ato de compreender, e contudo não está. Pois dizemos que não há nenhuma dúvida de que compreendemos esta palavra, mas, por outro lado, que sua significação reside em seu emprego. Não há dúvida de que quero agora jogar xadrez; mas o jogo de xadrez é este jogo devido a todas as suas regras (e assim por diante). Não sei então o que quero jogar antes de *ter* jogado? Ou todas as regras estão contidas em meu ato de intenção? É a experiência que me ensina que geralmente a este ato de intenção segue-se este modo de jogar? Posso não estar *certo* do que tencionava fazer? E, se isto é absurdo, que espécie de ligação mais rígida existe entre o ato da intenção e o intencionado? — Onde é feita a ligação entre o sentido das palavras "joguemos uma partida de xadrez!" e todas as regras do jogo? Ora, nas instruções do jogo, na lição de xadrez, na *práxis* diária do jogo.

198. "Como pode uma regra ensinar-me o que fazer *neste* momento? Seja o que for que faça, deverá estar em conformidade com a regra por meio de uma interpretação qualquer." — Não, não deveria ser deste modo, mas sim deste: cada interpretação, juntamente com o interpretado, paira no ar; ela não pode servir de apoio a este. As interpretações não determinam sozinhas a significação.

"Seja o que for que eu faça está, pois, de acordo com a regra?" — Permita-me perguntar: o que tem a ver a expressão da regra — digamos, o indicador de direção — com minhas ações? Que espécie de ligação existe aí? — Ora, talvez esta: fui treinado para reagir de uma determinada maneira a este signo e agora reajo assim.

Mas com isso você indicou apenas uma relação causal, apenas explicou como aconteceu que nós agora nos guiamos por um indicador de direção; não explicou em que consiste na verdade este seguir-o-signo. Não; eu também apenas indiquei que alguém somente se orienta por um indicador de direção na medida em que haja um uso constante, um hábito.

199. O que chamamos "seguir uma regra" é algo que apenas *uma* pessoa pudesse fazer apenas *uma vez* na vida? — E isto é, naturalmente, uma anotação sobre a *gramática* da expressão "seguir a regra".

Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem, etc. — Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.

200. Pode-se naturalmente imaginar que dentre um povo que ignora jogos, duas pessoas se sentam diante de um tabuleiro de xadrez e fazem os lances de uma partida de xadrez; e mesmo com todos os fenômenos anímicos concomitantes. Se *nós* víssemos isto, diríamos que eles jogavam xadrez. Imagine agora uma partida de xadrez traduzida, segundo determinadas regras, para uma série de ações que não estamos acostumados a associar a um *jogo* — por exemplo, gritar e sapatear. E suponhamos que aqueles dois gritem e sapateiem em lugar de jogar a forma de xadrez que conhecemos; e de tal modo que estes acontecimentos sejam traduzíveis, segundo as regras apropriadas, para uma partida de xadrez. — Estaríamos ainda inclinados a dizer que eles jogavam um jogo? E com que direito poderíamos dizer isto?

201. Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições.

Vê-se que isto é um mal-entendido já no fato de que nesta argumentação colocamos uma interpretação após a outra; como se cada uma delas nos acalmasse, pelos menos por um momento, até pensarmos em uma interpretação novamente posterior a ela. Com isto mostramos que existe uma concepção de uma regra que *não* é uma *interpretação* e que se manifesta, em cada caso de seu emprego, naquilo que chamamos de "seguir a regra" e "ir contra ela".

Eis porque há uma tendência para afirmar: todo agir segundo a regra é uma interpretação. Mas deveríamos chamar de "interpretação" apenas a substituição de uma expressão da regra por uma outra.

202. Eis porque 'seguir a regra' é uma *práxis*. E *acreditar* seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podermos seguir a regra 'privadamente'; porque, senão, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra.

203. A linguagem é um labirinto de caminhos. Você entra por *um* lado e sabe onde está; você chega por outro lado ao mesmo lugar e não sabe mais onde está.

204. Posso inventar um jogo, estando as coisas como estão, que não será jamais jogado por alguém. — Mas seria igualmente possível que a humanidade não tivesse nunca jogado jogos; alguma vez, porém, alguém inventou um jogo — que, no entanto, nunca foi jogado?

205. "O espantoso na *intenção,* em um processo anímico, é precisamente que nele não é necessário a existência do hábito, da técnica. É espantoso que, por exemplo, se possa imaginar que duas pessoas joguem uma partida de xadrez em um mundo onde nunca se jogou, mesmo que seja apenas o começo de uma partida de xadrez — e sejam então interrompidas."

Mas o jogo de xadrez não é definido por suas regras? E como estão presentes estas regras no espírito daqueles que têm a intenção de jogar xadrez?

206. Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo. Mas que aconteceria se uma pessoa reagisse *desse modo* e uma outra *de outro modo* a uma ordem e ao treinamento? Quem tem razão?

Imagine que você fosse pesquisador em um país cuja língua lhe fosse inteiramente desconhecida. Em que circunstância você diria que as pessoas ali dão ordens, compreendem-nas, seguem-nas, se insurgem contra elas, e assim por diante?

O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida.

207. Imaginemos que as pessoas naquele país executassem atividades humanas habituais, e, ao fazê-lo, se utilizassem, ao que tudo indica, de uma linguagem articulada. Se observamos suas atividades, é compreensível que nos pareçam 'lógicas'. Se tentamos, porém, aprender sua língua, vemos que é impossível. Pois entre elas não existe nenhuma conexão regular do que é falado, dos sons, com as ações; contudo esses sons não são supérfluos; pois se amordaçamos, por exemplo, uma dessas pessoas, este fato terá as mesmas conseqüências

que tem para nós: sem aqueles sons, suas ações se tornariam confusas — se podemos dizer assim.

Diríamos que estas pessoas têm uma linguagem, ordens, comunicações, etc?

Para aquilo que chamamos de "linguagem", falta a regularidade.

208. Elucido, pois, o que significa "ordem" e "regra" por meio de "regularidade"? — Como elucido a alguém o significado de "regular", "uniforme", "igual"? — A alguém que, digamos, só fala francês, elucidarei estas palavras pelas palavras francesas correspondentes. Mas, a quem ainda não possui estes *conceitos*, ensinarei a empregar as palavras por meio de *exemplos* e de *exercícios*. — E, ao fazê-lo, não lhe transmito menos do que eu próprio sei.

Eu lhe mostrarei então nesta lição cores iguais, comprimentos iguais, figuras iguais, mandarei que as encontre, as construa, etc. Eu o instruirei para que, dada uma ordem, continue 'uniformemente' faixas decorativas. — E também para continuar progressões. Assim, por exemplo, dado: . . . ., prosseguir assim: . . . .

Eu o faço para ele e ele repete o que eu faço; e eu o influencio através de expressões de aprovação, reprovação, expectativa, encorajamento. Deixo-o fazer ou o impeço, etc.

Imagine que você fosse testemunha de tal lição. Nenhuma palavra é aí elucidada por si mesma, não é feito nenhum círculo lógico.

Mesmo as expressões "assim por diante" e "assim por diante *ad infinitum*" serão elucidadas nesta lição. Para isto pode servir, entre outras coisas, um gesto. O gesto que significa "prossiga assim!", ou "e assim por diante" tem uma função comparável à de designar um objeto ou um lugar.

Deve-se distinguir o "etc." que é uma abreviação do modo de escrever daquele que *não* o é. O "etc. *ad infinitum*" não é *nenhuma* abreviação do modo de escrever. O fato de não podermos escrever *todas as* casas decimais de π não é uma insuficiência humana, como muitas vezes acreditam os matemáticos.

Uma lição que queira ficar só nos exemplos apresentados diferencia-se de uma que os *'ultrapassa'*.

209. "Mas a compreensão não vai mais longe que os exemplos?" — Uma expressão muito estranha, e tão natural!

— Mas isto é *tudo?* Não existe uma elucidação ainda mais profunda? Ou a *compreensão* da elucidação não precisa ser mais profunda? — Tenho eu próprio uma compreensão mais profunda? *Tenho* mais do que o que dou na elucidação? — De onde vem então a sensação de que tenho mais?

Não é como se eu interpretasse o não limitado como comprimento que ultrapassa todo comprimento?

210. "Mas você elucida para ele realmente o que você compreende? Você não o deixa *adivinhar* o essencial? Você lhe dá exemplos — ele porém, deve adivinhar sua tendência, adivinhar, pois, sua intenção." — Toda elucidação que posso dar a mim mesmo dou-a também a ele. — "Ele adivinha o que quero dizer" significaria: pairam em seu espírito diferentes interpretações de minha elucidação e ele se decide por uma delas ao acaso. Ele poderia nesse caso perguntar e eu poderia, e iria, responder-lhe.

211. "Seja como for que você o ensine a continuar a faixa decorativa, como pode ele *saber* como fazê-lo por si próprio?" — Ora, como *eu* sei? — Se isto significa: "tenho razões?", então a resposta é: logo não terei mais razões. E agirei então sem razões.

212. Quando alguém que eu temo me dá a ordem para continuar a série, agirei rapidamente, com toda segurança e a falta de razões não me perturbará.

213. "Mas este início da série poderia ser, evidentemente, interpretado de modo diferente (por exemplo, por meio de expressões algébricas) e você precisaria, pois, primeiramente escolher *uma* dessas interpretações." — De modo algum! Uma dúvida era possível em certas circunstâncias. Mas isto não quer dizer que eu duvidei ou mesmo que pudesse duvidar. (Em conexão com isto está o que se poderia dizer sobre a 'atmosfera' psicológica de um processo.)

Apenas a intuição poderia levantar esta dúvida? — Se ela é uma voz interior, — como sei *como* devo segui-la? E como sei que ela não me engana? Pois se ela pode me conduzir corretamente, também pode me enganar.

((A intuição, uma escapatória desnecessária.))

214. Se é necessário uma intuição para desenvolver a série 1 2 3 4 . . . . , então também é para desenvolver a série 2 2 2 2 . . . . .

215. Mas, pelo menos, igual não é *igual?*

Parece que temos na igualdade de uma coisa consigo própria um paradigma infalível para a igualdade. Diria: "Aqui não pode haver diferentes interpretações. Se ele vê uma coisa diante de si, vê também igualdade".

Assim pois, duas coisas são iguais quando são como que *uma única* coisa? E como devo aplicar o que *uma* coisa me mostra para o caso de duas?

216. "Uma coisa é idêntica a si mesma." — Não há melhor exemplo de uma frase inútil e que, no entanto, está ligada ao jogo da

imaginação. É como se puséssemos a coisa, na imaginação, dentro de sua forma própria e víssemos que se ajusta.

Poderíamos também dizer: "cada coisa se ajusta a si própria". Ou, de outro modo: "cada coisa cabe na sua própria forma". Olhamos uma coisa e nos representamos que este espaço foi reservado para ela e que ela cabe nele exatamente.

Esta mancha se ajusta ao seu redor branco? — Mas *teria exatamente esta aparência,* se no lugar dela houvesse um buraco em que coubesse. Com a expressão "ajusta-se", esta imagem simplesmente não é descrita. Simplesmente não é descrita esta *situação.*

"Cada mancha de cor se ajusta exatamente a seu ambiente" é o princípio de identidade algo especializado.

217. "Como posso seguir uma regra?" — Se isto não é uma pergunta pelas causas, é então uma pergunta pela justificação para o fato de que eu ajo segundo a regra *assim.*

Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: "é assim que eu ajo".

(Lembre-se que, muitas vezes, exigimos elucidações não por causa do seu conteúdo, mas sim por causa da sua forma. É uma exigência arquitetônica; a elucidação é uma espécie de moldura aparente que nada contém.)

218. De onde vem então a idéia de que a série iniciada seria uma seção visível de trilhos invisíveis estendidos até o infinito? Ora, em lugar de regras, poderíamos imaginar trilhos. E à aplicação não limitada da regra correspondem trilhos infinitamente longos.

219. "As passagens já foram todas feitas" significa: não tenho mais escolha. A regra, uma vez selada com uma significação determinada, traça a linha a ser seguida por todo o espaço. — Mas se este fosse verdadeiramente o caso, em que me ajudaria?

Não; minha descrição só tinha sentido quando era compreendida simbolicamente. — *Isto me parece assim* — deveria dizer.

Quando sigo a regra não escolho.

Sigo a regra *cegamente.*

220. Que finalidade tem aquela frase simbólica? Ela deveria salientar uma diferença entre condicionalidade causal e condicionalidade lógica.

221. Minha expressão simbólica era na verdade uma descrição mitológica do uso de uma regra.

222. "A linha sugere-me como devo seguir." — Mas isto é naturalmente apenas uma imagem. E se julgo que ela me sugere, como que irresponsavelmente, isto ou aquilo, não diria que a sigo como uma regra.

223. Não sentimos que devemos estar sempre atentos ao aceno (à insinuação) da regra. Ao contrário. Não nos espantamos com o que ela nos irá dizer agora, mas ela nos diz sempre o mesmo e fazemos o que ela nos diz.

Poderíamos dizer àquele que treinamos: "Veja, faço sempre o mesmo: eu. . . "

224. A palavra "conformidade" e a palavra "regra" são *aparentadas,* são primas. Se ensino a alguém o uso de uma delas, ele aprende também o uso da outra.

225. O emprego da palavra "regra" está entrelaçado com o da palavra "igual". (Como o emprego de "proposição" está entrelaçado com o de "verdadeiro".)

226. Suponha que alguém siga a série 1, 3, 5, 7, ... enquanto escreve a série $2x + 1$.[7] E ele se pergunta: "faço sempre o mesmo ou cada vez algo diferente?"

Quem um dia após outro promete: "Amanhã irei visitá-lo", diz todo dia a mesma coisa ou diz cada dia algo diferente?

227. Teria sentido dizer: "Se ele fizesse cada vez algo *diferente,* não diríamos que segue uma regra"? Isto não tem *nenhum* sentido.

228. "Uma série tem para nós *uma face!"* — Certo; mas qual? Ora, uma face algébrica e a face de uma parte do desenvolvimento. Ou tem ainda uma outra? — "Mas nela tudo já está contido!" — Mas isto não é nenhuma constatação sobre a fração da série ou sobre algo que aí vejamos; mas sim a expressão do fato de que olhamos apenas para a boca da regra, *fazemos* o que diz e não apelamos para nenhuma outra orientação.

229. Creio perceber muito sutilmente na fração da série um desenho, um traço característico que precisa apenas do "etc." para estender-se ao infinito.

230. "A linha sugere-me como devo seguir"; isto é apenas uma paráfrase de: ela é a *última* instância indicativa de como devo seguir.

231. "Mas, veja você . . . !" Ora, esta é a manifestação característica de alguém que é pressionado pela regra.

232. Suponha que uma regra me sugira como devo segui-la; isto é, quando sigo uma linha com os olhos, uma voz interior me diz: "Siga *assim!"* — Qual a diferença entre este processo de seguir uma espécie de inspiração e o de seguir uma regra? Pois eles são a mesma coisa. No caso da inspiração, *espero* pela instrução. Não poderei

[7] Os manuscritos trazem: . . . a série $x = 1, 3, 5, 7, \ldots$ enquanto escreve $x^2 + 1$. (Nota dos editores ingleses.)

ensinar a outrem minha 'técnica' de seguir a linha. A não ser que eu lhe ensinasse uma espécie de escuta, de receptividade. Mas neste caso não posso, naturalmente, exigir que ele siga a linha como eu.

Estas não são minhas experiências de agir segundo uma inspiração e segundo uma regra, mas sim anotações gramaticais.

233. Poder-se-ia também imaginar tal ensino em uma espécie de aritmética. As crianças podem então, cada uma a seu modo, calcular, desde que ouçam apenas a voz interior e a sigam. Este cálculo seria como uma composição.

234. Mas não poderíamos também calcular, como calculamos (todos de acordo, etc.), e contudo, a cada passo, ter a impressão de ser dirigido pela regra como que por um passe de mágica, e admirar-nos talvez do fato de que concordemos? (Agradecendo talvez à divindade por esta concordância.)

235. Disto você apenas vê que tudo pertence à fisionomia daquilo que na vida cotidiana chamamos de "seguir uma regra".

236. Os prodígios em cálculo, aqueles que chegam ao resultado correto, mas não podem dizer como. Devemos dizer que eles não calculam? (Uma família de casos.)

237. Imagine que alguém siga uma linha como regra da seguinte maneira: ele segura um compasso e conduz uma de suas pontas ao longo da linha-regra, enquanto que, com a outra ponta, traça a linha que segue a regra. E enquanto segue ao longo da regra, abre a abertura do compasso, aparentemente com grande precisão, olhando sempre para a regra como se essa determinasse seu ato. Nós que o observamos, não vemos nenhuma regularidade neste abrir e fechar do compasso. Não podemos aprender dele sua maneira de seguir a linha. Talvez aqui disséssemos realmente: "O modelo parece *sugerir* seu modo de seguir. Mas não é nenhuma regra!"

238. Para que me possa parecer que a regra tivesse produzido previamente todas as suas conseqüências, estas me devem ser *evidentes*. Tão evidente como é, para mim, chamar esta cor de "azul". (Critérios para que isto me seja 'evidente'.)

239. Como pode ele saber que cor escolher quando ouve "vermelho"? — Muito simples: ele deve tomar a cor cuja imagem lhe vem ao espírito ao ouvir a palavra. — Mas como pode saber qual a cor 'cuja imagem lhe vem ao espírito'? É necessário ainda um outro critério? (Há contudo um processo: escolher a cor que lhe vem ao espírito ao ouvir a palavra. . .)

" 'Vermelho' significa a cor que me vem ao espírito ao ouvir a

palavra 'vermelho' " — seria uma *definição*. Nenhuma explicação da *essência* da designação por meio de uma palavra.

240. O fato da regra ser ou não seguida adequadamente, não leva a nenhuma controvérsia (entre matemáticos, por exemplo). Não se chega por isso a atos de violência. Pertence ao arcabouço a partir do qual nossa linguagem atua (por exemplo, dá uma descrição).

241. "Assim, pois, você diz que o acordo entre os homens decide o que é correto e o que é falso?" — Correto e falso é o que os homens *dizem;* e na *linguagem* os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida.

242. Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos. Isto a lógica parece guardar; mas não guarda. — Uma coisa é descrever o método de medir, outra é encontrar os resultados da medição e exprimi-los. Mas o que chamamos de "medir" é também determinado por uma certa constância dos resultados da medição.

243. Um homem pode encorajar-se a si próprio, dar-se ordens, obedecer-se, consolar-se, castigar-se, colocar-se uma questão e respondê-la. Poder-se-ia, pois, imaginar homens que falassem apenas por monólogos. Que acompanhassem suas atividades com monólogos. — Um pesquisador que os observasse e captasse suas falas, talvez conseguisse traduzir sua linguagem para a nossa. (Estaria, com isto, em condição de predizer corretamente as ações dessas pessoas, pois ele as ouviria também manifestar intenções e tirar conclusões.)

Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para uso próprio, anotar ou exprimir suas vivências interiores — seus sentimentos, seus estados de espírito? — Não podemos fazer isto em nossa linguagem costumeira? — Acho que não. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem.

244. Como as palavras *se referem* a sensações? Nisto não parece haver nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e não as denominamos? Mas como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como um homem aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra "dor". Esta é uma possibilidade: palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe

ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor.

"Assim, pois, você diz que a palavra 'dor' significa, na verdade, o gritar?" — Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve.

245. Como posso, pois, querer colocar ainda a linguagem entre a manifestação da dor e a dor?

246. Em que medida minhas sensações são *privadas?* — Ora, apenas eu posso saber se realmente tenho dores; o outro pode apenas supor isto. — De certo modo, isto é falso, de outro, absurdo. Quando usamos a palavra "saber", como normalmente é usada (e como deveríamos, pois, usá-la!), então os outros freqüentemente sabem quando tenho dores. — Sim, mas não com a certeza com que eu próprio sei! — De mim ninguém pode dizer (a não ser por brincadeira) que *sei* que tenho dores. O que isto pode significar, a não ser que tenho dores?

Não se pode dizer que os outros aprendem minha sensação *apenas* por meu comportamento, — pois não se pode dizer de mim que as aprendi. Eu as *tenho*.

Isto é correto: tem sentido dizer que os outros duvidam que eu tenha dores; mas não tem sentido dizer isto de mim mesmo.

247. "Apenas você pode saber se você tinha a intenção." Poder-se-ia dizer isto a alguém, se lhe fosse elucidado o significado da palavra "intenção". Isto significa então: nós a usamos *assim*.

(E "saber" significa aqui que a expressão da incerteza não tem sentido.)

248. A frase: "sensações são privadas" é comparável a: "paciência se joga sozinho".

249. Somos talvez precipitados ao supor que o sorriso do bebê não é simulação? — E em que experiência se baseia nossa suposição?

(Mentir é um jogo de linguagem que deve ser aprendido como qualquer outro.)

250. Por que um cão não pode fingir dor? Por que é muito honesto? Pode-se ensinar um cão a fingir dor? Talvez possamos ensiná-lo a ganir em certas ocasiões como se tivesse dor, ainda que não a tenha. Mas para ganir de verdade faltaria ainda a este comportamento o ambiente adequado.

251. O que significa dizer: "Não posso me representar o contrário disso"; ou: "Como seria se fosse diferente?" — Por exemplo, quando alguém disse que minhas representações eram privadas; ou, que apenas eu posso saber se sinto uma dor; e coisas do gênero.

"Não posso me representar o contrário" naturalmente não signi-

fica aqui: minha força de representação não é suficiente. Nós nos defendemos com estas palavras contra aquilo que, por sua forma, simula uma proposição empírica, mas é na verdade uma frase gramatical.

Mas por que digo: "Não posso me representar o contrário"? E por que não: "Não posso me representar o que você diz"?

Exemplo: "Toda barra tem um comprimento". Isto significa mais ou menos: chamamos alguma coisa (ou *isto*) de "comprimento de uma barra" — mas não chamamos nada de "comprimento de uma esfera". Posso, pois, me representar que 'toda barra tem um comprimento'? Ora, eu me represento precisamente uma barra; e isto é tudo. Só que esta imagem, em conexão com esta frase, desempenha um papel inteiramente diferente do que uma imagem em conexão com a frase: "esta mesa tem o mesmo comprimento daquela". Pois aqui compreendo o que significa fazer-se uma imagem do contrário (e não é necessário que seja nenhuma imagem representada).

Mas esta imagem, em relação à frase gramatical, pode apenas mostrar aquilo que chamamos de "comprimento de uma barra". E o que deveria ser a imagem contrária?

((Observação sobre a negação de uma frase *a priori*.))

252. À frase: "Este corpo tem uma extensão", poderíamos responder: "Absurdo!" — Somos porém tentados a responder: "Com efeito!" — Por quê?

253. "O outro não pode ter minhas dores." — Quais são *minhas* dores? Qual é aqui o critério de identidade? Reflita no que torna possível, no caso de objetos físicos, falar de "dois exatamente iguais". Por exemplo, dizer: "esta poltrona não é a mesma que você viu aqui ontem, mas é uma exatamente igual".

Na medida em que tem *sentido* dizer que minha dor é igual à sua, nesta medida podemos ambos ter a mesma dor. (Sim, e seria também pensável que dois homens sintam dor no mesmo — e não apenas homólogo — lugar. Por exemplo, em gêmeos siameses poderia dar-se tal caso.)

Vi como alguém, em uma discussão sobre este assunto, bateu no peito e disse: "Mas o outro não pode de maneira nenhuma ter ESTA dor!" — A resposta a isto é que, ao se acentuar enfaticamente a palavra "esta", não se define nenhum critério de identidade. A ênfase reflete muito mais o fato de que um tal critério nos é familiar, mas precisamos ser lembrados disso.

254. Mesmo a substituição da palavra "igual" por "idêntico" (*por exemplo*) é um expediente típico na filosofia. Como se falássemos

de graduações de significação e como se se tratasse apenas de encontrar, com nossas palavras, a nuança correta. E disso se trata ao filosofar, apenas quando nossa tarefa é apresentar, de modo psicologicamente exato, a tentação de empregar um determinado modo de expressão. O que 'somos tentados a dizer' em tal caso, naturalmente não é filosofia, mas sim sua matéria-prima. O que um matemático, por exemplo, é tentado a dizer sobre a objetividade e realidade de fatos matemáticos não é uma filosofia da matemática, mas sim alguma coisa de que a filosofia deveria *tratar*.

255. O filósofo trata uma questão como uma doença.

256. O que se passa com a linguagem que descreve minhas vivências interiores e que apenas eu próprio posso compreender? *Como* designo minhas sensações com palavras? — Assim como o fazemos habitualmente? Minhas palavras que designam sensação estão ligadas a minhas manifestações naturais de sensação; — neste caso, minha linguagem não é 'privada'. Um outro poderia compreendê-la como eu. — Mas como se daria se eu não possuísse manifestações naturais da sensação, mas apenas a sensação? E, pois, *associo* simplesmente nomes a sensações e emprego esses nomes em uma descrição. —

257. "Como seria se os homens não manifestassem suas dores (não gemessem, não fizessem caretas, etc.)? Então não se poderia ensinar a uma criança o uso das palavras 'dor de dente'." — Ora, imaginemos que a criança seja um gênio e descubra por si própria um nome para a sensação! — Mas então, é claro, não poderia fazer-se entender com esta palavra. — Assim, pois, ela compreende este nome, mas não pode ensinar seu significado a ninguém? — Mas o que significa o fato de 'ter denominado sua dor'? — Como fez para denominar a dor?! E, seja o que for que tenha feito, que espécie de finalidade tem? — Quando se diz: "Ele deu um nome à sensação", esquece-se o fato de que já deve haver muita coisa preparada na linguagem, para que o simples denominar tenha significação. E quando dizemos que alguém dá um nome à dor, o preparado é aqui a gramática da palavra "dor"; ela indica o posto em que a nova palavra é colocada.

258. Consideremos este fato. Quero escrever um diário sobre a repetição de uma certa sensação. Para tanto, associo-a com o signo "S" e escrevo este signo num calendário, todos os dias em que tenho a sensação. — Observarei, primeiramente, que uma definição do signo é impronunciável. — Mas posso dá-la a mim mesmo como uma espécie de definição ostensiva! — Como? Posso apontar para uma

sensação? — Não no sentido habitual. Mas falo ou escrevo o signo e ao fazê-lo concentro minha atenção na sensação; — aponto, pois. como que interiormente, para ela. — Mas para que esse ritual? Pois parece ser apenas isto! Uma definição serve para estabelecer a significação de um signo. — Ora, isto se dá precisamente pela concentração da atenção; pois, desse modo, gravo em mim mesmo a ligação do signo com a sensação. — "Gravo-a em mim mesmo" pode significar apenas: este processo faz com que no futuro me recorde *corretamente* da ligação. Mas, em nosso caso, não tenho nenhum critério para a correção. Poder-se-ia dizer aqui: correto é aquilo que sempre me parecer correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar de 'correto'.

259. As regras da linguagem privada são *impressões* de regras? — A balança na qual se pesa as impressões, não é a *impressão* de uma balança.

260. *"Creio* agora que é outra vez a sensação *S."* — Você apenas *acredita* que acredita!

Assim, pois, aquele que registra o signo no calendário não teria anotado *absolutamente nada?* — Não considere evidente o fato de que alguém faça anotações quando registra signos, por exemplo, em um calendário. Uma anotação tem uma função; e o "S" não tem, ainda, nenhuma.

(Pode-se falar consigo próprio. — Aquele que fala, fala consigo próprio quando ninguém mais está presente?)

261. Que razão temos para chamar de "S" o signo referente a uma *sensação?* "Sensação" é, na verdade, uma palavra de nossa linguagem geral e não de uma linguagem inteligível apenas para mim. O uso dessa palavra exige, pois, uma justificação que todos compreendem. — E não ajudaria nada dizer: não precisaria ser uma *sensação;* quando ele escreve "S", tem *algo* — e mais não poderíamos dizer. Mas "ter" e "algo" pertencem também à linguagem geral. — Assim, ao filosofar, chega-se por fim lá onde desejaríamos apenas proferir um som inarticulado. — Mas tal som é uma expressão apenas num jogo de linguagem determinado que se deve agora descrever.

262. Poder-se-ia dizer: quem se deu uma explicação privada da palavra, deve *propor-se* intimamente a usar a palavra deste ou daquele modo. E como se propõe a tal coisa? Devo supor que descobriu a técnica desse emprego; ou que já a encontrou pronta?

263. "Posso me propor (intimamente) a chamar ISTO, no futuro, de 'dor'." — "Mas você também se propôs a isto? Tem certeza que

para tanto foi suficiente concentrar a atenção em sua *impressão?"* — Estranha pergunta! —

264. "Uma vez que você sabe *o que* a palavra designa, que a compreende, você conhece todo o seu emprego."

265. Imaginemos uma tabela que exista apenas em nossa imaginação; algo como um dicionário. Por meio de um dicionário podemos justificar a tradução da palavra *X* para a palavra *Y*. Mas devemos chamar isto também de justificação, se esta tabela é consultada apenas na imaginação? — "Ora, trata-se então de uma justificação subjetiva." — Mas a justificação consiste em que se apele a uma instância independente. — "Mas posso também apelar para uma recordação partindo de outra. Não sei (por exemplo) se guardei corretamente o horário de partida do trem e, para o controle, evoco a imagem da página do livro de horários. Não temos aqui o mesmo caso?" — Não, pois esse processo deve verdadeiramente provocar a recordação *correta*. Se não precisasse *comprovar* a exatidão da imagem mental do livro de horários, como poderia esta comprovar a exatidão da primeira recordação? (Como se alguém comprasse vários exemplares do jornal do dia, para certificar-se de que ele escreve a verdade.)

Consultar uma tabela na imaginação é tão pouco o consultar uma tabela, quanto a representação do resultado de um experimento imaginado é o resultado de um experimento.

266. Posso olhar o relógio para saber que horas são. Mas posso também, para *adivinhar* que horas são, olhar para o mostrador do relógio; ou, com essa finalidade, deslocar os ponteiros até que a posição me pareça correta. Assim, a imagem do relógio pode servir de mais de uma maneira para determinar as horas. (Olhar para o relógio na imaginação.)

267. Suponhamos que eu quisesse justificar o dimensionamento de uma ponte a ser construída em minha imaginação, fazendo primeiramente testes de resistência com material da ponte, também em minha imaginação. Isto seria naturalmente a representação daquilo que se chama de justificação do dimensionamento de uma ponte. Mas chamaríamos isto também de uma justificação da representação de um dimensionamento?

268. Por que minha mão direita não pode doar dinheiro à mão esquerda? — Minha mão direita pode doá-lo à esquerda. Minha mão direita pode escrever uma doação e a esquerda um recibo. — Mas as demais conseqüências práticas não seriam as de uma doação. Se a mão esquerda pegar o dinheiro da direita, etc., alguém perguntará:

"Bem, e daí?". E poder-se-ia perguntar o mesmo quando alguém desse a si próprio uma elucidação privada de uma palavra; quero dizer, quando ele pronunciou para si uma palavra e dirigiu sua atenção para uma sensação.

269. Lembremo-nos de que existem determinados critérios de comportamento para que alguém não compreenda uma palavra: que ela não lhe diga nada, que ele não saiba o que fazer com ela. E critérios que fazem com que 'acredite compreender' a palavra, ligue a ela uma significação, mas não a correta. E, finalmente, critérios para fazê-lo compreender corretamente a palavra. No segundo caso, poder-se-ia falar de uma compreensão subjetiva. E de "linguagem privada" poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu 'pareço compreender'.

270. Imaginemos agora um emprego do registro do signo "S" em meu diário. Passo pela seguinte experiência: sempre que tenho uma determinada sensação, vejo num manômetro que minha pressão sangüínea sobe. Desse modo tenho condições de anunciar a elevação de minha pressão sangüínea sem o auxílio de um aparelho. Este é um resultado útil. E aqui parece, no entanto, ser completamente indiferente se eu reconheci *corretamente* a sensação ou não. Suponhamos então que não tem a menor importância se eu me engano seguidamente em sua identificação. Isto mostra que a suposição desse engano era apenas aparência. (Giramos, do mesmo modo, um botão que parecia servir para ligar a máquina, mas era apenas um adorno que nada tinha a ver com o mecanismo.)

E que motivo temos aqui para chamar de "S" a designação de uma sensação? Talvez a maneira pela qual este signo é empregado neste jogo de linguagem. — E por que uma "determinada sensação", portanto, sempre a mesma? Ora, supomos ter escrito sempre "S"!

271. "Imagine um homem que não pudesse guardar de memória *o que* significa a palavra 'dor' — e que por isso designa com ela sempre algo diferente — mas, emprega a palavra em concordância com os sintomas habituais e com as condições da dor!" — Que a emprega, pois, como todos nós. Aqui gostaria de dizer: a roda que se pode mover, sem que nada mais se mova, não pertence à máquina.

272. O essencial em vivências privadas não é que cada um possua seu exemplar, mas que nenhum saiba se outro tem também *isto* ou algo diferente. Seria pois possível a suposição — ainda que não verificável — de que uma parte da humanidade tenha *uma* sensação do vermelho e *outra* parte uma outra sensação.

273. E o que se passa com a palavra "vermelho" — devo dizer que designa algo 'que está diante de todos nós' e que cada um deve ter além dessa palavra uma outra para designar sua *própria* sensação de vermelho? Ou dá-se o seguinte: a palavra "vermelho" designa algo conhecido em comum por nós; e para cada um, além disso, algo que apenas ele conhece? (Ou melhor: *refere-se* a algo que apenas ele conhece?)

274. Não nos auxilia em nada para a compreensão da função de "vermelho" dizer que esta palavra "*refere*-se a" em lugar de "designa" o privado; mas ela é a expressão psicologicamente mais apropriada para uma determinada vivência ao filosofar. É como se eu, ao pronunciar a palavra, olhasse de relance para minha própria sensação, como que para dizer-me: eu já sei o que quero dizer com isto.

275. Olhe para o azul do céu e diga a você mesmo: "Como o céu é azul!" — Quando você o faz espontaneamente — sem intenções filosóficas — não lhe vem à mente que esta impressão de cor pertença apenas *a você*. E não tem nenhum constrangimento em dirigir a outrem esta exclamação. E quando, ao pronunciar as palavras, aponta para algo, este é o céu. Quero dizer: você não tem a sensação do mostrar-em-você-mesmo que freqüentemente acompanha o 'denominar a sensação' quando meditamos sobre a 'linguagem privada'. Você também não pensa que não deveria apontar a cor com a mão, mas apenas com a atenção. (Reflita sobre o que significa "apontar para alguma coisa com a atenção".)

276. "Mas não *queremos dizer (meinen)*, então, pelo menos alguma coisa bem determinada quando olhamos para uma cor e denominamos a impressão de cor?" Formalmente é, pois, como se destacássemos a *impressão* de cor do objeto visto, como se esta fosse uma película. (Isto deveria levantar nossas suspeitas.)

277. Mas como é possível que sejamos tentados a acreditar que, uma vez, se *queira dizer (meint)* com uma palavra a cor conhecida de todos, — outra, a 'impressão visual' que *eu* recebo *agora?* Como pode sequer existir aqui uma tentação? — Eu não dirijo à cor, neste caso, a mesma espécie de atenção. Se tenho em mente *(meine)* (como gostaria de dizer) uma impressão de cor que pertence exclusivamente a mim, absorvo-me na cor — mais ou menos do mesmo modo como quando 'não posso fartar-me de vê-la'. Por isso é mais fácil provocar esta vivência, quando se olha para uma cor brilhante ou para uma combinação de cores que se grava em nós.

278. "Eu sei como a cor verde *me* aparece" — ora, isto tem sentido! — Certamente; que emprego você imagina para a frase?

279. Imagine alguém que diga: "Sei que altura tenho!" e, ao dizê-lo, coloque a mão, como signo, sobre a risca do cabelo!

280. Alguém pinta um quadro para mostrar, por exemplo, como imagina uma cena de teatro. Então digo: "Este quadro tem uma dupla função; comunica alguma coisa a alguém — da maneira como quadros ou palavras comunicam algo — mas para o comunicante é ainda uma apresentação (ou comunicação?) de outra espécie: para ele é a imagem de sua representação como não o pode ser para ninguém mais. Sua impressão privada do quadro diz-lhe o que ele se representou; em um sentido em que ele não pode representar o quadro para os outros". — E com que direito falo, neste segundo caso, de apresentação ou comunicação, — se é que estas palavras tenham sido empregadas corretamente no *primeiro* caso?

281. "Mas o que você diz não depende de que não haja, por exemplo, dor sem o *comportamento de dor?"* — Isto depende de que apenas se possa dizer de um ser humano vivo, ou do que lhe seja semelhante (se comporte de modo semelhante), que ele tenha sensações; veja; seja cego; ouça; seja surdo; esteja consciente ou inconsciente.

282. "Mas, em contos de fada, um pote pode também ver e ouvir!" (Certo; mas ele *pode* também falar.)

"Mas um conto apenas inventa o que não ocorre; não diz nenhum *absurdo."* — Isto não é tão simples. É inverdade ou absurdo dizer que um pote fala? Fazemos uma imagem clara das condições nas quais se diria que um pote fala? (Mesmo um poema-absurdo não é um absurdo no mesmo sentido que o balbuciar de uma criança.)

Sim; dizemos de seres inanimados que eles têm dor: brincando com bonecas, por exemplo. Mas este emprego do conceito de dor é secundário. Imaginemos o caso em que se dissesse apenas de seres inanimados que eles têm dor; e que nos compadecêssemos *apenas* de bonecas! (Quando crianças brincam de trenzinho, sua brincadeira está ligada ao conhecimento que têm de trem. Poderia, porém, haver crianças de um povo que não conhece trem, que tivessem aprendido a brincadeira com outras crianças, e que brincassem sem saber que com isto se imita alguma coisa. Poderíamos dizer que a brincadeira não tem para elas o mesmo *sentido* que para nós.)

283. De onde nos vem *sequer o pensamento* de que seres, objetos, possam sentir alguma coisa?

Minha educação me levou a isto, na medida em que me chamou a atenção para as minhas sensações, e agora transponho esta idéia para objetos fora de mim? Reconheço que há algo (em mim) que posso chamar de "dor", sem cair em contradição com o uso que ou-

tros fazem da palavra? — Para pedras e plantas, etc., não transponho minha idéia.

Não poderia imaginar que tivesse dores pavorosas e que, enquanto duravam, me transformasse em uma pedra? Sim, como sei, quando fecho os olhos, que não me transformei numa pedra? — E se isto acontecesse, em que medida *a pedra* teria dor? Em que medida se poderá dizer isto de pedras? Sim, por que deverá a dor, neste caso, ter um portador?

E pode-se dizer da pedra que ela tem uma alma e que *esta* tem dores? O que tem uma alma, o que têm dores a ver com uma pedra?

Apenas daquilo que se comporta como um ser humano, pode-se dizer que *tem* dores.

Pois deve-se dizer isto de um corpo, ou se quiser, de uma alma que *tem* um corpo. E como pode um corpo *ter* uma alma?

284. Olhe uma pedra e imagine que tenha sensações! — Diz-se: como se pode sequer ter a idéia de atribuir uma *sensação* a uma *coisa?* Poder-se-ia da mesma forma atribuí-la a um número! — E olhe agora para uma mosca inquieta; esta dificuldade desaparece imediatamente e a dor parece então poder *atacar* onde antes tudo era contra ela, onde tudo era, por assim dizer, *simples*.

E assim, um cadáver também nos parece completamente inacessível à dor. — Nossa atitude para com o vivo não é a mesma que para com o morto. Todas as nossas reações são diferentes. — Se alguém dissesse: "Isto não pode simplesmente residir no fato de que o vivo se move deste e daquele modo, e o morto não", — eu lhe esclareceria que aqui se trata de um caso de passagem 'da quantidade à qualidade'.

285. Pense no reconhecimento da *expressão facial*. Ou na sua descrição — que não consiste em indicar a medida do rosto! Pense também como se pode imitar o rosto de uma pessoa, sem olhar o próprio rosto no espelho.

286. Mas não é absurdo dizer que um *corpo* tem dores? — E por que sentimos nisso um absurdo? Em que medida minha mão não sente dores, mas sim eu em minha mão?

Mas, que questão controvertida!: é o *corpo* que sente dores? — Como se pode decidi-la? Como tornar válido que *não* é o corpo? — Ora, mais ou menos assim: quando alguém tem dores na mão, *esta* não o diz (a não ser que escreva), e não se consola a mão, mas sim quem está sofrendo; olha-se os seus olhos.

287. Como sinto compaixão *por esta pessoa?* Como se mostra o objeto da compaixão? (A compaixão, podemos dizer, é uma forma de convicção de que o outro tem dores.)

288. Eu me petrifico e minhas dores continuam. — E se estivesse enganado e não fossem mais dores! — Mas não posso me enganar aqui; não significa nada duvidar que tenho dores! — Isto é, se alguém dissesse: "Eu não sei se é dor o que eu tenho, ou alguma outra coisa", pensaríamos que ele não soubesse o que a palavra "dor" significa e a elucidaríamos. — Como? Talvez com gestos ou espetando-o com uma agulha e dizendo: "Veja, dor é isto". Ele poderia compreender esta explicação da palavra como qualquer outra: correta ou erroneamente, ou não compreender nada. E o que fizer, mostra-lo-á pelo uso da palavra, como acontece de costume.

Se ele disser, por exemplo: "Oh! Sei o que significa 'dor', mas não sei se *isto* que eu tenho agora são dores" — simplesmente sacudiríamos a cabeça e tomaríamos suas palavras por uma estranha reação, com a qual não saberíamos o que fazer. (Seria como se ouvíssemos alguém dizer a sério: "Recordo-me claramente, algum tempo antes de meu nascimento, de ter acreditado. . . ")

Aquela expressão da dúvida não pertence ao jogo de linguagem; mas, quando a expressão da sensação, o comportamento humano, está excluído, então parece que eu *poderia* duvidar novamente.

A tentação que sinto de dizer que se poderia tomar a sensação por alguma coisa diferente do que é advém disto: se suponho suprimido o jogo de linguagem normal com a expressão da sensação, preciso, então, de um critério de identidade para ela; e ainda assim existiria a possibilidade de erro.

289. "Quando digo 'tenho dores' estou em todo caso justificado *perante mim mesmo."* — O que significa isto? Significa que: "Se um outro pudesse saber o que chamo de 'dor', admitiria que emprego a palavra corretamente?"

Usar uma palavra sem justificação não significa usá-la sem razão.

290. Não identifico minha sensação por meio de critérios, mas uso a mesma expressão. Mas, com isto, o jogo de linguagem não *termina;* com isto começa.

Mas não começa com a sensação — que descrevo? — A palavra "descrever" talvez nos tenha enganado. Digo: "descrevo meu estado de alma" e "descrevi meu quarto". É necessário evocar as diferenças dos jogos de linguagem.

291. O que chamamos de *"descrições"* são instrumentos para empregos especiais. Pense no desenho de uma máquina, numa seção, num esboço com as medidas que o mecânico tem diante de si. — Pensar uma descrição como uma figura verbal dos fatos tem algo de enga-

nador: pensa-se talvez apenas em quadros tais como os que estão pendurados em nossas paredes e que parecem simplesmente reproduzir a aparência de uma coisa, o seu estado. (Estes quadros são como que inúteis.)

292. Não creia sempre que você lê suas palavras nos fatos; você os reproduz em palavras, segundo regras! Pois, na verdade, você precisaria aplicar a regra num caso especial, sem guia.

293. Quando digo de mim mesmo que sei o que significa a palavra "dor" apenas a partir de um caso específico, — não devo também dizer *isto* de outros? E como posso generalizar *um* caso de modo tão irresponsável?

Ora, alguém me diz, a seu respeito, saber apenas a partir de seu próprio caso o que sejam dores! — Suponhamos que cada um tivesse uma caixa e que dentro dela houvesse algo que chamamos de "besouro". Ninguém pode olhar dentro da caixa do outro; e cada um diz que sabe o que é um besouro apenas por olhar *seu* besouro. — Poderia ser que cada um tivesse algo diferente em sua caixa. Sim, poderíamos imaginar que uma tal coisa se modificasse continuamente. — Mas, e se a palavra "besouro" tivesse um uso para estas pessoas? — Neste caso, não seria o da designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um *algo:* pois a caixa poderia também estar vazia. — Não, por meio desta coisa na caixa, pode-se 'abreviar'; seja o que for, é suprimido.

Isto significa: quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de 'objeto e designação', então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante.

294. Se você diz que ele teria visto diante de si uma imagem privada que ele descreve, você fez, de qualquer modo, uma suposição sobre aquilo que ele tem diante de si. E isto significa que você pode descrevê-la, ou a descreve, mais detalhadamente. Se você admite não fazer nenhuma idéia de que espécie possa ser o que ele tem diante de si, o que o leva ainda a dizer que ele tem algo diante de si? É como se eu dissesse de alguém: "Ele *tem* algo. Mas não sei se é dinheiro ou dívidas ou se não tem nada em caixa.

295. E que espécie de frase é esta: "Sei apenas a partir de *meu próprio* caso . . ."? Uma proposição empírica? Não. — Uma frase gramatical?

Imagino pois: cada um diz saber o que é a dor apenas a partir de sua própria dor. — Não que as pessoas realmente digam isto, ou ao menos que estejam prontas a dizê-lo. Mas *se* cada um o dissesse — poderia ser uma espécie de exclamação. E mesmo se não diz nada

como mensagem, é contudo uma imagem; e por que não deveríamos querer evocar uma tal imagem? Imagine um quadro alegórico em lugar de palavras.

Sim, quando, ao filosofar, olhamos para dentro de nós mesmos, acontece freqüentemente vermos um quadro exatamente assim. Formalmente, uma representação figurada de nossa gramática. Não fatos, mas como que modos de falar ilustrados.

296. "Sim, mas existe alguma coisa que acompanha minha exclamação de dor! E em virtude da qual emito essa exclamação. E esta alguma coisa é o importante — e terrível." — A quem comunicamos isto? E em que ocasião?

297. Sem dúvida, quando a água ferve na panela, sobe o vapor e também o desenho do vapor sobe do desenho da panela. Mas, e se alguém quisesse dizer que no desenho da panela deveria também ferver alguma coisa?

298. O fato de dizer de bom grado "o importante é *isto*" — enquanto indicamos a nós próprios a sensação — mostra já o quanto somos inclinados a dizer algo que não é nenhuma informação.

299. Não poder deixar de dizer isto ou aquilo — quando nos entregamos a pensamentos filosóficos, — tender irresistivelmente a dizer isto não significa ser coagido a uma *suposição,* ou a compreender imediatamente um estado de coisas, ou a saber.

300. Ao jogo de linguagem com as palavras "ele tem dores" pertence — diríamos — não apenas a imagem do comportamento, mas também a imagem da dor. Ou: não apenas o paradigma do comportamento, mas também o da dor. — Dizer "a imagem da dor entra no jogo de linguagem com a palavra 'dor' " é um mal-entendido. A representação da dor não é nenhuma imagem e *esta* representação não é substituível, no jogo de linguagem, por algo que chamaríamos de imagem. — Certamente, a representação da dor entra, em certo sentido, no jogo de linguagem; apenas não como imagem.

301. Uma representação não é uma imagem, mas uma imagem pode corresponder a ela.

302. Se precisamos representar-nos a dor dos outros segundo o modelo de nossa própria dor, então isto não é uma coisa fácil: pois devo representar-me dores que *não sinto,* segundo dores que *sinto.* Simplesmente não tenho, na representação, de fazer a passagem de um lugar de dor para outro. Como, por exemplo, de dores na mão para dores no braço. Pois não posso me representar que sinta dor em alguma parte de seu corpo. (O que também seria possível.)

O comportamento de dor pode indicar uma região dolorida — mas é a pessoa que padece quem manifesta dor.

303. "Posso apenas *crer* que o outro tem dores mas *sei* quando as tenho." — Sim; podemos decidir-nos a dizer "creio que ele tem dores" em lugar de "ele tem dores". Mas isto é tudo. — O que aqui aparentemente é uma elucidação ou uma asserção sobre os processos anímicos, é na verdade uma substituição de um modo de falar por outro que, quando filosofamos, nos parece mais apropriado.

Tente uma vez duvidar — em um caso real — do medo, das dores de outrem.

304. "Mas você admitirá que há uma diferença entre comportamento de dor com dores e comportamento de dor sem dores." — Admitir? Que diferença poderia ser maior! — "E contudo você chega sempre ao resultado pelo qual a sensação é um nada." Não! Ela não é algo, mas também não é um nada! O resultado foi apenas que um nada presta os mesmos serviços que um algo sobre o qual não se pode afirmar nada. Rejeitaríamos aqui apenas a gramática que se quer impor a nós.

O paradoxo desaparece apenas quando rompemos radicalmente com a idéia de que a linguagem funciona sempre de *um* modo, serve sempre ao mesmo objetivo: Transmitir pensamentos — sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja.

305. "Mas você não pode negar que, por exemplo, ao recordar, ocorre um processo interior." — Por que então dá a impressão de que queremos negar algo? Quando se diz "ocorre aí um processo interior", — quer-se acrescentar: "você o *vê*". E é pois a este processo interior que nos referimos com a palavra "recordar-se". — A impressão de que queríamos negar algo remonta ao fato de que nos voltamos contra a imagem de 'processo interior'. O que negamos é que a imagem de processo interior nos dê a idéia correta do emprego da palavra "recordar". Sim, dizemos que esta imagem, com suas ramificações, nos impede de ver o emprego da palavra tal qual é.

306. Por que devo então negar que aí está um processo espiritual?! Só que "ocorreu em mim agora um processo espiritual de recordação de. . ." nada mais significa que: "Recordei-me agora de. . ." Negar o processo espiritual significaria negar a recordação; negar que alguém possa se recordar de alguma coisa.

307. "Não será você um behaviorista disfarçado? Você por acaso não diz que, no fundo, tudo isto é ficção, a não ser o comportamento humano?" — Quando falo de uma ficção, falo de uma ficção *gramatical*.

308. Como se chega ao problema filosófico dos processos e estados anímicos e do behaviorismo? — O primeiro passo é inteiramente imperceptível. Falamos de processos e estados e deixamos indecisa sua natureza! Talvez venhamos a saber mais sobre ela — achamos. Mas, exatamente por isto, nos fixamos num determinado aprender de ver. Pois temos um determinado conceito do que significa: aprender a conhecer um processo mais de perto. (O passo decisivo no espetáculo de prestidigitação foi dado, e justamente ele nos parecia inocente.) — E assim se desfaz a comparação que nossos pensamentos nos deveriam tornar compreensível. Precisamos, pois, negar o processo ainda não compreendido em um meio ainda não pesquisado. E assim parecemos, pois, ter negado os processos espirituais. E naturalmente não queremos negá-los!

309. Qual o seu objetivo em filosofia? — Mostrar à mosca a saída do vidro.

310. Digo a alguém que tenho dores. Sua atitude para comigo será de credulidade, incredulidade, desconfiança, etc.

Suponhamos que ele diga: "Não deve ser tão grave". — Isto não é uma prova de que ele acredita em algo que está por trás da manifestação de dor? — Sua atitude é uma prova de sua atitude. Pense não apenas na frase "tenha dores", como também na resposta "não deve ser tão grave" substituídas por sons naturais e por gestos!

311. "Que diferença poderia ser maior!" — Creio que no caso das dores posso exibir privadamente esta diferença. Posso, porém, exibir a qualquer um a diferença entre um dente quebrado e um dente intato. — Mas para a exibição privada você não precisa provocar dores; é suficiente que as *represente,* que, por exemplo, faça caretas. E você sabe se isto que você exibe são dores e não, por exemplo, expressões faciais? Como você sabe aquilo que deve exibir antes de o ter exibido? Esta exibição *privada* é uma ilusão.

312. Mas os casos dos dentes e das dores não são, por sua vez, idênticos? Pois a sensação do rosto em um caso, corresponde à sensação de dor no outro. Posso exibir para mim mesmo a sensação facial, tão bem ou tão mal quanto a sensação de dor.

Imaginemos o seguinte caso: a superfície das coisas que nos rodeiam (pedras, plantas, etc., etc.) teriam manchas e zonas que, ao entrar em contato com nossa pele, causariam dor. (Talvez devido à propriedade química dessas superfícies. Mas não precisamos saber isto.) Falaríamos então de uma folha com manchas de dor, como hoje falamos da folha manchada de vermelho de uma determinada planta. Imagino que a percepção destas manchas e de sua configuração nos

seria útil, pois dela poderíamos tirar conclusões sobre importantes propriedades das coisas.

313. Posso exibir dores, como exibo o vermelho, e como exibo o direito e o torto, a árvore e a pedra. — *Chamamos isto* justamente de "exibir".

314. Surge um mal-entendido fundamental, quando me inclino a considerar o estado atual de minha dor de cabeça, a fim de tornar claro o problema filosófico da sensação.

315. Aquele que *nunca* teve dor poderia compreender a palavra "dor"? — Deve a experiência ensinar-me se isto é assim ou não? — E quando dizemos "uma pessoa não pode representar-se dores a não ser que as tenha sentido uma vez" — de onde sabemos isto? Como se pode decidir se isto é verdadeiro?

316. Para tornar claro o significado da palavra "pensar", observemo-nos ao pensar: o que observamos será aquilo que a palavra significa! — Mas este conceito não é usado desse modo. (Teríamos um caso semelhante se eu, sem conhecer o jogo de xadrez, quisesse, observando atentamente a última jogada de uma partida, descobrir o significado da palavra "xeque-mate".)

317. Paralelo enganador: o grito, uma expressão da dor — a frase, uma expressão do pensamento!

Como se a finalidade da frase fosse levar alguém a saber como o outro se sente: apenas, por assim dizer, do aparelho pensante, e não do estômago.

318. Quando falamos ou escrevemos pensando — quero dizer, como habitualmente o fazemos — em geral não diremos que pensamos mais rapidamente do que falamos; mas o pensamento parece aqui *não estar separado* da expressão. Por outro lado, fala-se da rapidez do pensamento; de como um pensamento nos atravessa a cabeça como um relâmpago, de como problemas se tornam claros de golpe, etc. Seria natural perguntar: no pensar como um relâmpago, acontece o mesmo que no falar com pensamentos — apenas acelerado ao máximo? De tal modo que no primeiro caso, o mecanismo funciona como que de golpe, enquanto que no segundo, inibido pelas palavras, funciona apenas passo a passo.

319. Posso, num mesmo sentido, num relance, ver um pensamento diante de mim ou compreendê-lo, como posso também anotá-lo em poucas palavras ou traços.

O que torna esta anotação um resumo deste pensamento?

320. O pensamento-relâmpago pode se comportar em relação ao

falado como a fórmula algébrica em relação à série de números que dela se desenvolve.

Se me é dada, por exemplo, uma função algébrica, estou CERTO de poder calcular seus valores, dados os argumentos 1, 2, 3, até 10. Diremos que esta certeza é 'inteiramente fundamentada', pois aprendi a calcular estas funções, etc. Em outros casos, não será fundamentada — mas sempre justificada pelo êxito.

321. "O que acontece quando alguém compreende repentinamente?" — A questão está mal colocada. Se ela indaga sobre a significação da expressão "compreender repentinamente", então a resposta não é o apontar para um processo assim denominado. — A questão poderia significar: quais os indícios de que alguém compreende repentinamente; quais os fenômenos físicos concomitantes, característicos do ato de compreender repentinamente?

(Não há motivo para supor que uma pessoa sinta os movimentos da expressão de seu rosto, por exemplo, ou as alterações de sua respiração, características de emoções. Mesmo quando as sente, tão logo dirija a elas sua atenção.) ((Postura.))

322. O fato de não ser dada com esta descrição a resposta à questão concernente à significação da expressão, leva à conclusão de que a compreensão é uma vivência específica e indefinível. Esquecemos, porém, que aquilo que nos deve interessar é a questão: como *comparamos* estas vivências; o que *estabelecemos* como critério de identidade dos acontecimentos?

323. "Agora sei continuar!" é uma exclamação; corresponde a um som natural, a um estremecimento de alegria. De minha sensação não se segue, evidentemente, que eu não fique parado quando tento prosseguir. — Há casos em que direi: "Quando disse que sabia continuar, *era* isso mesmo". Diremos isto quando, por exemplo, acontece um transtorno imprevisto. Mas o imprevisto não deveria ser simplesmente o fato de eu ficar parado.

Poder-se-ia também pensar que alguém que tivesse continuamente pseudo-revelações dissesse: "Já sei!" e não pudesse nunca justificá-lo pela ação. — Poderia parecer-lhe como se tivesse esquecido momentaneamente o significado da imagem que lhe pairava no espírito.

324. Seria correto dizer que se trata aqui de uma indução, e que estou tão seguro de que poderei prosseguir a série como estou de que este livro cairá ao chão se eu o largar; e não ficaria mais espantado se, de repente e sem causa aparente, não pudesse continuar o desenvolvimento da série, do que ficaria se o livro, em lugar de cair, ficasse

suspenso no ar? — A isto, responderia que também não necessitamos de motivos para *esta* certeza. O que a certeza poderia justificar *mais* do que o êxito?

325. "A certeza de que poderei continuar depois de ter tido essa vivência — por exemplo, de ter visto a fórmula — baseia-se simplesmente na indução." O que significa isto? — "A certeza de que o fogo me queimará baseia-se na indução." Isto significa que concluo que "eu sempre me queimei na chama e portanto isto também acontecerá agora"? Ou a experiência anterior é a *causa* de minha certeza? — Isto depende do sistema de hipóteses, de leis naturais no qual consideramos o fenômeno da certeza.

A confiança está justificada? — O que os homens aceitam como justificativa — mostra como eles vivem e pensam.

326. Esperamos *isto* e somos surpreendidos por *aquilo;* mas a cadeia de fundamentos tem um fim.

327. "Pode-se pensar sem falar?" — E o que é *pensar?* — Ora, você não pensa nunca? Você não pode observar-se e ver o que acontece? Isto deveria ser simples. Para tanto você não precisa esperar como que por um acontecimento astronômico e então realizar a observação com toda a rapidez.

328. Ora, o que chamamos ainda de "pensar"? Para que aprendemos a utilizar a palavra? — Quando digo que pensei, — devo ter sempre razão? — Que *espécie* de erro existe aí? Existem circunstâncias sob as quais perguntaríamos: "O que eu fiz foi realmente pensar? Não estarei enganado?" Quando alguém, no decorrer de uma seqüência de pensamentos, executa uma medição, terá interrompido o pensar, quando não fala consigo mesmo ao medir?

329. Quando penso na linguagem não me pairam no espírito 'significações' ao lado da expressão lingüística; mas a própria linguagem é o veículo do pensamento.

330. Pensar é uma espécie de falar? Dir-se-ia que é aquilo que diferencia o falar pensante do falar sem pensamentos. — E nisto o pensar parece ser um acompanhamento do falar. Um processo que pode também acompanhar outras coisas ou transcorrer de modo autônomo.

Diga as sentenças: "A pena da caneta está gasta. Ora, ora, ela funciona!" Uma vez pensando, outra sem pensar; então pense apenas os pensamentos, mas sem palavras. — Ora, eu poderia, no decorrer de uma ação, experimentar a ponta da pena, fazer caretas — e continuar a escrever com um gesto de resignação. — Poderia também, ocupado com uma medição qualquer, agir de tal modo que quem me obser-

vasse diria que eu pensava — sem palavras: se duas grandezas são iguais a uma terceira, são iguais entre si. — Mas o que constitui aqui o pensar não é um processo que deve acompanhar as palavras quando não são pronunciadas sem pensar.

331. Imagine pessoas que apenas possam pensar em voz alta! (Como existem pessoas que apenas podem ler em voz alta.)

332. Chamamos muitas vezes de "pensar" ao acompanhamento de uma frase com um processo anímico, mas não chamamos de "pensamento" aquele acompanhamento. — Pronuncie uma frase e pense-a; pronuncie-a com compreensão! — E agora não a pronuncie e faça apenas aquilo com que você a acompanhou ao falar com compreensão! (Cante esta canção com expressão! E agora não a cante, mas repita a expressão! E mesmo aqui poderíamos repetir algo; por exemplo, o balançar do corpo, respiração mais lenta ou mais rápida, etc.)

333. "Isto só pode ser dito por alguém que está *convencido* disto." — Como o ajuda a convicção, quando ele o diz? — Então ela existe a par com a expressão falada? (Ou é encoberta por esta, como um som baixo por um alto, de tal modo que ela como que não pode ser mais ouvida, quando a expressamos em voz alta?) E se alguém dissesse: "Para que se possa cantar uma melodia de memória, é preciso ouvi-la no espírito e depois reproduzi-la"?

334. "Você queria realmente dizer. . ." — Com este modo de falar, levamos alguém de um modo de expressão a outro. Somos tentados a usar a imagem: o que ele realmente 'queria dizer'. *('sagen wollte'),*[8] o que 'tinha em mente' *('meinte'),* já estava presente em seu espírito, antes que nós o falássemos. Podemos ser levados, de inúmeras maneiras, a desistir de uma expressão e a adotar outra em seu lugar. Para compreender isto, é útil considerar a relação na qual as soluções de problemas matemáticos estão para com o motivo e a origem de sua colocação. O conceito 'tripartição do ângulo com régua e compasso' quando alguém procura pela tripartição e, por outro lado, quando está provado que ela não existe.

335. Que acontece quando nos esforçamos — por exemplo, quando escrevemos uma carta — para encontrar a expressão adequada a nossos pensamentos? — Este modo de falar é comparável ao processo de tradução ou descrição: os pensamentos estão lá (talvez já antes) e buscamos apenas sua expressão. Esta imagem é mais ou menos acertada para diferentes casos. — Mas o que é que não pode acontecer aqui! Entrego-me a um estado de alma e a expressão *vem.* Ou: uma imagem paira-me no espírito e tento descrevê-la. Ou: ocorre-me uma expressão inglesa e quero recordar-me da expressão corres-

[8] *Sagen wollen* significa "querer dizer", no sentido de ter vontade de dizer. (N. do T.)

pondente em português. Ou: faço um gesto e me pergunto: "Quais são as palavras que correspondem a este gesto"? Etc.

Se alguém então perguntasse: "Você tem os pensamentos antes de ter as expressões"?, — que deveríamos responder? E que deveríamos responder à questão: "De que consistia o pensamento, tal como existia antes da expressão"?

336. Temos aqui um caso semelhante àquele em que alguém imagina que simplesmente não se pode pensar uma frase com a estranha posição das palavras das línguas alemã e latina, da forma como é dada. Precisaríamos primeiramente pensá-la, depois colocar as palavras naquela ordem estranha. (Um político francês escreveu, certa vez, que era uma peculiaridade da língua francesa o fato de nela as palavras estarem colocadas na ordem em que as pensamos.)

337. Mas não tinha a intenção da forma global da frase, por exemplo, já em seu início? Assim, pois, já estava em meu espírito, antes mesmo de ser pronunciada! — Se ela já estava em meu espírito, então, de modo geral, não estava com outra posição de palavras. Mas aqui fazemos novamente uma imagem enganadora de "ter a intenção de"; quer dizer, do uso dessas palavras. A intenção está inserida na situação, nos hábitos humanos e nas instituições. Se não existisse a técnica de jogar xadrez, eu não poderia ter a intenção de jogar uma partida de xadrez. Desde que tenho antecipadamente a intenção da forma da frase, isto só é possível pelo fato de eu poder falar esta língua.

338. Podemos apenas dizer alguma coisa, se aprendemos a falar. Quem *quer,* pois, dizer alguma coisa, deve ter aprendido a dominar uma língua; e é claro que, ao querer falar, não precisa falar. Como também ao querer dançar, não dança.

E quando refletimos a respeito, o espírito lança mão da *representação* da dança, da fala, etc.

339. Pensar não é nenhum processo incorpóreo que empresta vida e sentido ao ato de falar, e que pudéssemos separar do falar, da mesma forma como o vilão tirou a sombra de Schlemiehl do solo. — Mas como: "nenhum processo incorpóreo"? Conheço, pois, processos incorpóreos, mas o pensamento não é nenhum deles? Não; as palavras "processo incorpóreo" serviram-me de ajuda em meu embaraço, pois queria explicar o significado da palavra "pensar" de uma maneira primitiva.

Poder-se-ia dizer: "Pensar é um processo incorpóreo", quando se quer, por exemplo, diferenciar a gramática da palavra "pensar" da gramática da palavra "comer". Apenas com isto a diferença das signi-

ficações parece *demasiado imperceptível.* (Fato semelhante se dá quando se diz: os signos numéricos são objetos reais e os números são objetos não reais.) Um modo de expressão inadequado é um meio seguro de permanecer em confusão. Ele como que impede o caminho para fora dela.

340. Não podemos adivinhar como uma palavra funciona. Temos de *ver* seu emprego e aprender com isso.

A dificuldade, porém, é vencer o preconceito que se opõe a este aprendizado. Não é nenhum preconceito *tolo.*

341. Falar com ou sem pensamentos é comparável a executar com ou sem pensamentos uma peça musical.

342. Para mostrar que pensar sem falar é possível, William James cita as recordações de um surdo-mudo, Mr. Ballard, que escreve que ainda em sua infância, antes que pudesse falar, preocupara-se com Deus e o universo. — O que pode isto significar! — Ballard escreve: "It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being? [9] — Você está seguro de que esta é a tradução correta em palavras de seus pensamentos sem palavra? — gostaríamos de perguntar. E por que esta questão — que, de outro modo, parece não existir — põe aqui a cabeça para fora? Direi que o escritor é enganado por sua memória? — Eu mesmo nem sei se diria *isto.* Estas recordações são um fenômeno singular de memória — e eu não sei que conclusões sobre o passado do narrador se poderia tirar delas!

343. As palavras com as quais expresso minha recordação são minha reação de lembrança.

344. Poder-se-ia pensar que as pessoas nunca falassem uma linguagem audível, mas sim uma linguagem interior, na imaginação, para si mesmas?

"Se as pessoas sempre falassem apenas interiormente, para si mesmas, afinal fariam apenas *continuamente* aquilo que hoje fazem *de vez em quando."* — É, pois, muito fácil imaginar o seguinte: precisamos apenas fazer a fácil passagem do singular para o geral. (De modo semelhante: "uma fileira infinita de árvores é apenas uma fileira que *não* chega ao fim".) Nosso critério para o fato de que alguém fala consigo mesmo é aquilo o que ele nos diz e seu comportamento restante, e falamos apenas daquele que *sabe falar,* que ele fala consigo mesmo no sentido habitual. E não dizemos isto de um papagaio nem mesmo de um gramofone.

[9] Foi durante aquelas encantadoras viagens, dois ou três anos antes de minha iniciação nos rudimentos da linguagem escrita, que comecei a colocar para mim mesmo a questão: como o mundo veio-a-ser? (N. do T.)

345. "O que muitas vezes acontece, poderia acontecer sempre" — que espécie de frase seria esta? Uma semelhante a esta: Se "F (a)" tem sentido, então "(x).F (x)" tem sentido.

"Se pode acontecer que alguém num jogo faça um lance errado, poderia ser que todas as pessoas, em todos os jogos, não fizessem outra coisa senão jogadas erradas." Somos, pois, tentados a compreender mal a lógica de nossas expressões, a apresentar erroneamente o uso de nossas palavras.

Muitas vezes, ordens não são seguidas. Que aconteceria, porém, se as ordens *nunca* fossem seguidas? O conceito 'ordem' teria perdido sua finalidade.

346. Mas não poderíamos imaginar que Deus, de repente, desse inteligência a um papagaio e que este falasse então consigo mesmo? — Mas aqui o importante é que, para esta representação, pedi ajuda à representação da divindade.

347. "Mas sei por mim mesmo o que significa 'falar consigo mesmo'. E se me fosse roubado o órgão que me permite falar alto, ainda assim poderia falar comigo mesmo."

Se sei disto apenas por mim próprio, então sei apenas o que *eu* assim chamo e não o que outro assim chama.

348. "Estes surdos-mudos aprenderam apenas uma linguagem por gestos, mas cada um deles fala consigo mesmo, interiormente, uma linguagem sonora." — Ora, você não compreende? — Como sei se eu compreendo?! — Que posso fazer com esta informação (se é que é uma)? Toda idéia da compreensão recebe aqui um odor suspeito. Não sei se deva dizer que compreendo ou que não compreendo. Responderia: "É uma frase da língua portuguesa; *aparentemente* em ordem — antes de querermos trabalhar com ela; está em uma tal conexão com outras frases, que se torna difícil dizer que não sabemos realmente o que ela nos comunica; todo aquele que não se tornou insensível por filosofar, nota que aqui há algo que não está certo".

349. "Mas esta suposição tem com certeza um bom sentido!" — Sim; estas palavras e estas imagens têm, em circunstâncias habituais, um emprego que nos é familiar. — Mas se considerarmos um caso em que este emprego é suprimido, então tomaremos, como que pela primeira vez, consciência da nudez da palavra e da imagem.

350. "Mas quando suponho que alguém tem dores, suponho simplesmente que ele tem o mesmo que eu tive freqüentemente." — Isto não nos leva adiante. É como se eu dissesse: "Você sabe, é claro, o que significa 'são 5 horas aqui'; então você sabe também o que sig-

nifica 5 horas no sol. Significa que lá é a mesma hora que aqui, quando aqui são 5 horas." A elucidação por meio da *igualdade* não funciona neste caso. Porque eu sei que se pode chamar 5 horas aqui de "o mesmo tempo" que 5 horas lá no sol, mas não sei em que caso se deve falar de igualdade de tempo aqui e lá.

Do mesmo modo, não é nenhuma elucidação dizer: a suposição de que ele tem dores é exatamente a suposição de que ele tem o mesmo que eu. Pois *esta* parte da gramática me é bem clara: diremos que um fogão tem a mesma vivência que eu, *se* dissermos: ele tem dores e eu tenho dores.

351. Diríamos sempre: "Sensação de dor é sensação de dor! — quer *ele* a tenha, quer *eu* a tenha; e não importa como eu saiba se ele a tem ou não". Com isto poderia declarar-me de acordo. — E se você me pergunta: "Você então não sabe o que quero dizer quando digo que o fogão tem dores?", — poderia responder: estas palavras podem levar-me a todo tipo de representações; mas sua utilidade não vai mais longe. E posso também representar-me algo, ao ouvir as palavras "eram exatamente 5 horas da tarde no sol" — a saber, algo como um relógio de pêndulo que indicasse exatamente 5 horas. — Melhor ainda seria o exemplo do emprego de "acima" e "abaixo", aplicados à esfera terrestre. Aqui temos todos uma representação bem precisa do que significa "acima" e "abaixo". Vejo que estou em cima; a terra está abaixo de mim! (Não sorria desse exemplo. Já na escola primária nos ensinam que é estupidez dizer uma coisa destas. Mas é bem mais fácil enterrar um problema do que resolvê-lo.) E somente uma reflexão nos mostra que neste caso "acima" e "abaixo" não são utilizados da maneira habitual. (Que, por exemplo, falamos dos antípodas como sendo aqueles que vivem "abaixo" desta parte do mundo; mas devemos reconhecer isso como correto, se eles aplicam a nós a mesma expressão.)

352. Ocorre aqui que nosso pensar nos prega uma estranha peça. Queremos citar a lei do terceiro excluído e dizemos: "Ou lhe paira no espírito certa imagem, ou não; um terceiro não existe!" — Este estranho argumento é também encontrado em outros domínios da filosofia. "No desenvolvimento infinito de π aparece uma vez o grupo '7777', ou não — um terceiro não existe." Isto é, Deus o vê, — mas nós não o sabemos. Mas o que significa isso? — Usamos uma imagem, a imagem de uma série visível, que alguém não vê e o outro vê. O princípio do terceiro excluído diz aqui: isto deve aparecer *deste* ou *daquele* modo. Portanto — e isto é evidente — ele não diz absolutamente nada, apenas nos dá uma imagem. E o problema deve ser

agora: a realidade concorda com a imagem ou não? E esta imagem *parece* determinar aquilo que devemos fazer, e como e onde devemos procurar — mas não o faz, porque justamente não sabemos como deve ser aplicada. Quando dizemos: "não há nenhum terceiro", ou "não há realmente nenhum terceiro!", — expressamos desse modo o fato de não podermos tirar os olhos dessa imagem que parece conter já o problema e sua solução enquanto que *sentimos* que isso não ocorre.

Da mesma forma, quando se diz: "ou ele tem essa sensação, ou não a tem!", — paira-nos no espírito sobretudo uma imagem que parece determinar já o sentido da asserção *sem mal-entendidos*. "Você sabe agora do que se trata" — diríamos. E justamente isso ele ainda não sabe.

353. A questão sobre a espécie e a possibilidade de verificação de uma frase é apenas uma forma especial da questão "como você tem isto em mente *(meinst)?"* A resposta é uma contribuição para a gramática da frase.

354. A oscilação entre critérios e sintomas na gramática origina a aparência de que haveria apenas sintomas. Dizemos, por exemplo: "A experiência ensina que chove quando o barômetro desce, mas ensina também que chove quando temos determinadas impressões de umidade e de frio, ou esta e aquela impressão visual". Indica-se, como argumento em favor disso, que essas impressões sensíveis podem nos enganar. Mas aí não se considera que o fato de que elas justamente nos fazem crer na chuva repousa numa definição.

355. Não se trata do fato de que nossas impressões sensíveis nos possam enganar, mas de que compreendemos sua linguagem. (E esta linguagem repousa, como qualquer outra, numa convenção.)

356. Estamos inclinados a dizer: "Chove, ou não chove. — Como o sei, como me informei a respeito, é uma outra coisa". Mas coloquemos a questão assim: o que chamo de "estar informado a respeito da chuva"? (Ou estou informado apenas dessa informação?) E o que caracteriza essa 'informação' como informação de algo? A forma de nossa expressão não nos leva a um erro? "Meu olho me informa que ali há uma poltrona" não é uma metáfora enganadora?

357. Não dizemos que *possivelmente* um cão fala consigo próprio. É porque conhecemos sua alma tão exatamente? Ora, poder-se-ia dizer assim: quando se vê o comportamento de um ser vivo, vê-se sua alma — Mas de mim também digo que falo comigo mesmo, porque me comporto deste e daquele modo? — *Não* o digo com base na observação de meu comportamento. Mas isto só tem sentido por-

que eu me comporto assim. — Portanto, não tem sentido porque eu o *tenho em mente (meine)?*

358. Mas não é o nosso *ter em mente (Meinen)* que dá sentido à frase? (E aqui cabe naturalmente a observação: não se pode ter em mente séries de palavras sem sentido.) E o ter em mente é algo do âmbito psíquico. E é também algo privado! É algo impalpável, comparável apenas com a própria consciência.

Como se poderia achar isso ridículo! É como que um sonho de nossa linguagem.

359. Uma máquina poderia pensar? — Poderia ter dores? — Ora, pode-se dizer que o corpo humano seja uma tal máquina? Ele chegará brevemente a ser uma tal máquina.

360. Mas uma máquina não pode pensar! É esta uma frase da experiência? Não. Dizemos apenas que o ser humano, e o que a ele se assemelha, pensa. Dizemos isto de bonecas e certamente também de espíritos. Considere a palavra "pensar" como instrumento!

361. A poltrona pensa por si mesma:. . .

Onde? Em uma de suas partes? Ou fora de seu corpo, no ar ao redor dela? Ou nem mesmo *em qualquer lugar?* Mas qual é então a diferença entre a linguagem interior desta poltrona e a daquela que está ao lado? — Mas como se dá com o ser humano: onde ele fala consigo mesmo? No entanto, a questão de saber *onde* a poltrona fala consigo mesma parece exigir uma resposta. Como acontece que esta frase parece sem sentido? E não é necessário nenhuma determinação de lugar além do fato de que precisamente esta pessoa fala consigo mesma? — A razão é: queremos saber *como* a poltrona deve se igualar a um ser humano; se, por exemplo, a cabeça está localizada na extremidade superior do encosto, etc.

O que se dá quando alguém fala consigo mesmo? O que se passa aí? — Como devo esclarecer isto? Ora, apenas do modo como você pode ensinar a alguém a significação da expressão "falar consigo mesmo". E, quando crianças, aprendemos essa significação. — Apenas ninguém dirá que aquele que nos ensinou disse-nos 'o que se passa aí'.

362. Parece-nos muito mais como se o professor nesse caso *ensinasse* a significação ao aluno — sem dizer-lhe diretamente; mas que finalmente o aluno estará em condições de dar a si próprio a correta elucidação ostensiva. E nisso reside nossa ilusão.

363. "Quando me represento algo, então *acontece* com certeza alguma coisa!" Ora, acontece alguma coisa — e por que faço barulho? Certamente para comunicar o que acontece. — Mas de que

modo comunicamos alguma coisa? Quando dizemos que algo foi comunicado? Qual o jogo da linguagem do comunicar?

Diria: "Você considera extremamente óbvio que alguém possa comunicar alguma coisa". Isto é, estamos tão acostumados com a comunicação através da fala, em conversa, que nos parece que todo o essencial da comunicação reside no fato de um outro apreender o sentido de minhas palavras — algo anímico —, de recebê-lo, por assim dizer, no seu espírito. Quando ele, além disso, faz alguma coisa com elas, isto então não pertence mais à finalidade imediata da linguagem.

Diríamos: "A comunicação faz com que ele *saiba* que eu tenho dores; ela causa este fenômeno espiritual; tudo o demais é inessencial na comunicação". A respeito deste estranho fenômeno do saber, não nos precipitemos. Processos anímicos são mesmo estranhos. (É como se disséssemos: "O relógio nos mostra as horas. *O que* é o tempo não está ainda decidido. E *para que* lemos o tempo — isto não cabe tratar aqui".)

364. Alguém faz um cálculo de cabeça. E utiliza o resultado, digamos, na construção de uma ponte ou máquina. — Dirá você que ele *na verdade* não encontrou este número através do cálculo? Caiu-lhe nos braços em uma espécie de sonho? Era necessário que houvesse um cálculo e aí houve um. Pois ele *sabe* que calculou e como calculou; e o resultado correto não seria explicável sem cálculo. — Mas, e se eu dissesse: *"Parece-lhe* ter feito cálculos. E por que o resultado correto precisa ser explicado? Já não é bastante incompreensível que ele pudesse CALCULAR sem uma palavra ou um sinal escrito?" —

O cálculo na imaginação é, em certo sentido, menos real do que o cálculo no papel? É o *verdadeiro* — cálculo de cabeça. — É semelhante ao cálculo no papel? — Não sei se devo dizer que é semelhante. Um pedaço de papel com alguns traços pretos é semelhante a um corpo humano?

365. Adelheid e o Bispo[10] jogam uma *verdadeira* partida de xadrez? — Certamente. Eles não fingem apenas que jogam uma partida — como poderia acontecer em uma peça de teatro. — Mas esta partida não tem, por exemplo, nenhum começo! — Claro que tem; senão não seria uma partida de xadrez. —

366. O calcular de cabeça é menos real do que o calcular no papel? Somos talvez inclinados a dizer isto; podemos chegar também ao parecer contrário, quando dizemos: papel, tinta, etc. são apenas construções lógicas a partir dos dados dos sentidos.

[10] *Adelheid e o Bispo:* figuras de uma gravura que os representa jogando xadrez. (N. do T.)

"Efetuei a multiplicação. . . de cabeça." — Não *acredito* numa tal asserção? — Mas foi na verdade uma multiplicação? Não foi simplesmente 'uma' multiplicação, mas sim *esta* multiplicação — de cabeça. Este é o ponto em que me engano. Pois agora quero dizer: foi algum processo espiritual *correspondente* ao multiplicar no papel. De tal modo que teria sentido dizer: "*Este* processo no espírito corresponde *a este* processo no papel". E teria então sentido falar de um método de cópia, segundo o qual a representação do signo apresenta o próprio signo.

367. A imagem de representação é a imagem que é descrita quando alguém descreve sua representação.

368. Descrevo um quarto a alguém e faço-o, então, como signo de que compreendeu minha descrição, pintar um quadro *impressionista,* segundo essa descrição. — Ele pinta então de vermelho-escuro as cadeiras que eram verdes em minha descrição; o que eu dissera que era "amarelo", ele pinta de azul. — Esta é a impressão que ele recebeu desse quarto. E agora digo: "Correto; ele tem exatamente esta aparência".

369. Perguntaríamos: "Como se dá — o que ocorre — quando alguém faz um cálculo de cabeça?" E, num caso especial, a resposta pode ser: "Eu somo primeiramente 17 e 18, então subtraio 39 . . ." Mas esta não é a resposta à nossa questão. O que se chama calcular de cabeça não é explicado *dessa* forma.

370. Não devemos perguntar o que são representações ou o que se passa nelas quando alguém se representa algo, mas sim: como é usada a palavra "representação". Isto porém não significa que quero apenas falar de palavras. Pois, na medida em que em minha questão trata-se da palavra "representação", ela é também uma questão sobre a essência da representação. E digo apenas que esta questão não pode ser explicada por um ato de mostrar — nem para aquele que se representa algo nem para os outros; nem pode ser elucidada pela descrição de um processo qualquer. A primeira questão pergunta também por uma explicação de palavras; mas ela desvia nossa expectativa para uma falsa espécie de resposta.

371. A *essência* está expressa na gramática.

372. Reflita: "O único correlato da linguagem a uma necessidade natural é uma regra arbitrária. Ela é a única coisa que podemos retirar dessa necessidade natural em uma frase".

373. Que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática. (Teologia como gramática.)

374. A grande dificuldade aqui é não apresentar as coisas de

modo tal, como se não *fôssemos capazes* de algo. Como se houvesse aí um objeto do qual extraio a descrição, mas que não estivesse em condição de mostrá-lo a alguém. — E o melhor que posso propor é que cedamos à tentação de usar esta imagem: mas que investiguemos qual o *emprego* dessa imagem.

375. Como se ensina alguém a ler para si mesmo em voz baixa? Como sabemos quando ele é capaz disso? Como sabe ele próprio que faz aquilo que é exigido dele?

376. Quando enuncio o *ABC* interiormente, qual é o critério para saber se eu faço o mesmo que um outro que o enuncia em silêncio? Podemos achar que a mesma coisa ocorre na minha laringe e na dele. (E da mesma forma, quando nós dois pensamos na mesma coisa, desejamos a mesma coisa, etc.) Mas aprenderíamos o emprego das palavras "enunciar em silêncio isto ou aquilo", se se apontasse um processo na laringe ou no cérebro? Não é bem possível que à minha representação do som *a* correspondam os seus diferentes processos fisiológicos? A questão é: *como comparar* representações?

377. Um lógico talvez pense: o igual é igual — é uma questão psicológica saber como uma pessoa se convence da igualdade. (Altura é altura — pertence à psicologia o fato de que o homem algumas vezes a *vê* e algumas vezes a *ouve.)*

Qual o critério de igualdade entre duas representações? — Qual o critério da vermelhidão de uma representação? Para mim, quando o outro as tem, o critério é o que ele diz e o que faz. Para mim, quando as tenho: absolutamente nada. E o que vale para "vermelho", vale também para "igual".

378. Antes de julgar que duas de minhas representações são iguais, devo reconhecê-las como iguais. E se isto aconteceu, como saberei então que a palavra "igual" descreve meu conhecimento? Apenas quando puder expressar esse conhecimento de um outro modo e puder aprender de alguém que aqui a palavra certa é "igual".

Pois, se preciso de uma autorização para usar uma palavra, então também os outros precisam.

379. Reconheço isso apenas como *isso;* e agora recordo-me de como isso é chamado. — Considere: em quais casos pode-se dizer tal coisa com razão?

380. Como reconheço que isso é vermelho? — "Vejo que isso *o* é; e agora sei que isso chama-se assim." Isso? — O quê?! Que espécie de resposta tem sentido a essa pergunta?

(Você se orienta continuamente para uma elucidação ostensiva interna.)

Não poderia aplicar nenhuma regra à passagem *privada* daquilo que é visto para a palavra. Aqui, as regras estão realmente suspensas no ar; pois falta a instituição de sua aplicação.

381. Como reconheço que essa cor é vermelho? — Uma resposta seria: "Eu aprendi português".

382. Como posso *justificar* que dessas palavras me faço esta representação?

Alguém me mostrou a representação da cor azul e me disse que é *ela?*

Que significam as palavras "*esta* representação"? Como se aponta duas vezes para a mesma representação?

383. Não analisamos um fenômeno (por exemplo, o pensar), mas um conceito (por exemplo, o do pensar), e portanto o emprego de uma palavra. Assim, pode parecer que praticamos o nominalismo. Os nominalistas cometem o erro de interpretar todas as palavras como *nomes,* portanto não descrevem realmente seu emprego, mas, por assim dizer, dão apenas uma indicação formal para tal descrição.

384. Você aprendeu o *conceito* "dor" com a linguagem.

385. Pergunte-se: seria pensável que alguém aprendesse a calcular de cabeça, sem nunca calcular por escrito ou oralmente? "Aprender" significa: ser levado a poder fazê-lo. E pergunta-se apenas qual é o critério válido para afirmar que alguém seja capaz disso. — Mas é também possível que um povo conheça apenas o cálculo de cabeça e nenhum outro mais? Neste caso é preciso perguntar: "Como será isso"? Será preciso representar isto, portanto, como um caso limite. E perguntar-se-á se queremos ainda empregar o conceito de "cálculo de cabeça" — ou se ele, em tais circunstâncias, perdeu sua finalidade; porque os fenômenos gravitam em torno de um outro modelo.

386. "Mas por que você tem tão pouca confiança em si mesmo? Você sempre soube o que significa 'calcular'. Quando você diz que calculou na imaginação, então foi assim mesmo. Se você *não* tivesse calculado, não o diria. Da mesma forma, se você diz que vê algo vermelho na imaginação, *será* vermelho mesmo. Você já sabe o que é 'vermelho'. — Além disso, nem sempre você conta com o acordo dos outros; pois freqüentemente você relata ter visto algo que ninguém viu." Mas eu confio em mim — digo sem hesitação ter calculado isto de cabeça, ter-me representado esta cor. A dificuldade não está em que eu duvide de me ter representado realmente algo vermelho. Mas, *nisto:* que podemos, sem mais, mostrar ou descrever a cor que nos representamos, que a transposição da representação para a realidade não nos proporciona nenhuma dificuldade. Não são pois semelhantes a ponto de se confundirem? — Mas posso também, sem mais, reco-

nhecer uma pessoa por um desenho. — Mas posso então perguntar: "Como se apresenta uma representação correta desta cor?", ou: "Como está constituída?"; posso *aprender* isso?

(Não posso aceitar seu testemunho, porque não é nenhum *testemunho*. Diz-me apenas aquilo que ele está *inclinado* a dizer).

387. O aspecto *profundo* escapa facilmente.

388. "Aqui, na verdade, não vejo nada violeta, mas se você me der uma caixa de cores, posso mostrar-lhe essa cor." Como se pode *saber* que se pode mostrá-la se. . ., que se pode, pois, reconhecê-la quando a gente a vê?

Como posso saber, a partir da minha *representação*, como a cor realmente se apresenta?

Como sei que poderei fazer alguma coisa? Isto é, que o estado no qual me encontro agora é aquele de poder fazer aquilo?

389. "A representação deve ser mais semelhante ao seu objeto do que qualquer imagem: pois, por mais semelhante que eu faça a imagem daquilo que ela deve representar, ela pode, mesmo assim, ser a imagem de alguma outra coisa. Mas é da natureza da representação ser a representação *disto* e não de qualquer outra coisa."

Poderíamos, assim, chegar a conceber a representação como um super-retrato.

390. Poderíamos nos representar que uma pedra tenha consciência? E se alguém pode, — por que isso não deve provar simplesmente que essa espécie de representação não tem nenhum interesse para nós?

391. Posso também me representar (se bem que não seja fácil) que cada pessoa que vejo na rua tenha dores horríveis, mas que as dissimula engenhosamente. E é importante que deva me representar uma dissimulação engenhosa. Que eu não me diga simplesmente: "Ora, a alma deles tem dores; mas o que tem isto a ver com seu corpo!", ou: "Isso não precisa se mostrar, afinal, no corpo!" — E quando me *represento* isso, — o que faço, o que digo a mim mesmo, como olho as pessoas? Olho alguém, por exemplo, e penso: "Deve ser difícil rir, quando se tem tais dores", e muitas coisas do gênero. Desempenho como que um papel, *faço* como se os outros tivessem dores. Quando faço isso, diz-se, por exemplo, que eu me represento. . . .

392. "Quando me represento que ele tem dores, acontece-me realmente apenas. . ." Um outro diz, então: "Creio que posso também me representar isso, *sem* ao mesmo tempo pensar. . ." ("Creio que posso pensar sem falar.") Isto não leva a nada. A análise oscila entre científico-natural e gramatical.

393. "Quando me represento que alguém que ri, na realidade tem dores, então não me represento nenhum comportamento de dor,

pois estou vendo o contrário. *O que,* pois, me represento?" — Já o disse. E, para tanto, não me represento necessariamente que *eu* sinto dores. — "Mas como ocorre representar-se isso?" — Onde (fora da filosofia) empregamos as palavras "posso me representar que ele tem dores" ou "represento-me que. . . ", ou "represente-se que. . . !"?

Diz-se, por exemplo, àquele que tem de representar um papel no teatro: "Você deve imaginar que esta pessoa tem dores que dissimula" — e não lhe damos nenhuma indicação, não lhe dizemos o que ele *realmente* deve fazer. Por isso também aquela análise não é adequada. — Observamos então o ator que imagina esta situação.

394. Em que circunstâncias perguntaríamos a alguém: "O que realmente aconteceu em você, como você se representou isso?" — E que espécie de resposta esperaríamos?

395. Não se vê claramente qual o papel que a *representabilidade* desempenha em nossa investigação. Em que medida ela assegura o sentido de uma frase.

396. Representar-se algo com uma frase é tão pouco essencial para a compreensão desta como projetar um desenho segundo ela.

397. Em lugar de "representabilidade" pode-se aqui dizer também: apresentabilidade *(Darstellbarkeit)* num meio determinado de apresentação. E partindo de tal apresentação, um caminho mais seguro *pode* contudo levar a um emprego mais amplo. Por outro lado, uma imagem pode se impor a nós e não servir para nada.

398. "Mas quando me represento algo, ou também quando *vejo* realmente objetos, então *tenho* algo que meu próximo não tem." — Compreendo-o. Você quer olhar em torno de si e dizer: "Apenas *eu* tenho ISSO." — Para que essas palavras? Não servem para nada. — Sim, não se pode dizer também que "não se trata aqui de um 'ver' — e, portanto, também de um 'ter' — de um sujeito, e também de um eu"? Não poderia perguntar: aquilo de que você fala, e diz que apenas você o tem, — em que medida você o *tem?* Você o possui? Você nem sequer o *vê.* Sim, você não deveria dizer que ninguém o tem? É também claro: quando você exclui logicamente que um outro tem algo, também perde o sentido dizer que você o tem.

Mas, então, do que é que você fala? Na verdade, disse que sei, no meu íntimo, o que você tem em mente *(meinst).* Mas isto significaria: eu sei como se tem em mente conceber e ver esse objeto, como se tem em mente, por assim dizer, designá-lo por meio do olhar e de gestos. Sei, neste caso, de que modo olha-se em frente e em torno de si — e outras coisas. Creio que se pode dizer: você fala (quando você, por exemplo, está sentado no quarto) de um 'quarto visual'. Aquilo que

não tem possuidor é o 'quarto visual'. Não posso possuí-lo assim como não posso andar nele, olhá-lo ou mostrá-lo. Não me pertence, na medida em que não pertence a nenhum outro. Ou: não me pertence, na medida em que empregaria para ele a mesma forma de expressão que emprego para o quarto material, no qual estou sentado. A descrição do último não precisa mencionar nenhum possuidor, não precisa mesmo ter nenhum possuidor. Mas, então, o quarto visual *pode* não ter nenhum. "Pois não tem outro senhor senão ele e nenhum nele" — poder-se-ia dizer.

Imagine uma figura de paisagem, uma paisagem de fantasia, com uma casa — e que alguém perguntasse: "A quem pertence a casa?" — A resposta poderia ser: "Ao camponês que está sentado no banco em frente dela". Mas este não pode, por exemplo, entrar em sua casa.

399. Poder-se-ia dizer também: o possuidor do quarto visual deveria ser essencialmente igual a ele; mas nem o possuidor se encontra nele, nem há um possuidor fora dele.

400. O que aquele que parecia ter descoberto o 'quarto visual' encontrara, fora um novo modo de falar, uma nova comparação; e poder-se-ia dizer, também, uma nova sensação.

401. Você interpreta a nova concepção como a visão de um novo objeto. Você interpreta um movimento gramatical que você fez, como um fenômeno quase físico que você observa. (Pense, por exemplo, na questão "os dados sensíveis são o material de que é construído o universo?")

Mas minha expressão não está livre de objeções: você fizera um movimento 'gramatical'. Você encontrou sobretudo uma nova concepção. Como se você tivesse inventado um novo estilo de pintura; ou também um novo metro, ou uma nova espécie de canto. —

402. "Ainda que eu diga 'tenho agora tal ou tal representação', a palavra 'tenho' é apenas um signo para os *outros;* o mundo da representação está *inteiramente* apresentado na descrição da representação." — Você quer dizer: o 'tenho' é como um "agora, atenção!". Você está inclinado a dizer que deveria ser expresso realmente de outro modo. Por exemplo, simplesmente dando um sinal com a mão, seguido de uma descrição. — Quando, como aqui, não se está de acordo com as expressões de nossa linguagem habitual (que apenas cumprem com sua obrigação), colocamos na cabeça uma imagem que entra em conflito com o modo de expressão habitual. Enquanto que somos tentados a dizer que nosso modo de expressão não descreve os fatos tais como são realmente. Como se houvesse um modo diferente de a frase "ele tem dores" ser falsa, a não ser pelo fato de que esta pes-

soa *não* tem dores. Como se a forma de expressão dissesse algo falso, mesmo que a frase afirme, se necessário, algo correto.

É assim, pois, que se apresentam as controvérsias entre idealistas, solipsistas e realistas. Uns atacam a forma de expressão normal como se atacassem uma afirmação; outros defendem-na, como se constatassem fatos que qualquer homem sensato reconhece.

403. Se reivindicasse a palavra "dor" totalmente para aquilo que chamei até agora de "minha dor", e que outros chamaram de "dor de L. W.", então não haveria nenhuma injustiça para com os outros, desde que fosse prevista apenas uma notação, na qual a falta da palavra "dor" fosse, de algum modo, substituída em outras ligações. Os outros são, no entanto, lamentados, medicados, etc. Não seria naturalmente *nenhuma* objeção contra este modo de expressão dizer: "Mas os outros têm exatamente o mesmo que você tem!"

Mas o que ganharia eu com esta nova espécie de apresentação? Nada. Mas o solipsista também não *quer* nenhuma vantagem prática, quando defende seu modo de ver.

404. "Quando digo 'tenho dores', não indico uma pessoa que tem as dores, pois, em certo sentido, não sei absolutamente quem as tem." E isto se justifica. Pois, antes de tudo, não digo, na verdade, que tal e tal pessoa tem dores, mas sim "tenho. . . " Ora, com isso não nomeio nenhuma pessoa. Tampouco o faço por *gemer* de dor. Se bem que o outro perceba, pelos gemidos, quem tem dores.

O que significa, pois, saber *quem* tem dores? Significa, por exemplo, saber que pessoa tem dores neste quarto: portanto, se aquele que está sentado ali, se aquele que está de pé neste canto, ou o alto de cabelos louros acolá, etc. — Aonde quero chegar? Ao fato de que há diferentes critérios de 'identidade' das pessoas.

Ora, qual o critério que me leva a dizer que *'eu'* tenho dores? Absolutamente nenhum.

405. "Mas, em todo caso, ao dizer 'eu tenho dores', você quer chamar a atenção do outro para uma determinada pessoa." — A resposta poderia ser: não; quero apenas chamar a atenção para *mim.* —

406. "Mas você quer, por meio das palavras 'eu tenho. . .', distinguir entre *você* e *o outro."* — Pode-se dizer isso em todos os casos? Também quando simplesmente gemo? E mesmo que 'queira distinguir' entre mim e o outro — quero distinguir com isso as pessoas L.W. e N.N.?

407. Poderíamos imaginar que alguém gemesse: "Alguém tem dores — não sei quem!" — ao que nos apressaríamos em ajudar aquele que geme.

408. "Você não tem dúvidas sobre se é você ou outro que tem

dores!" — A frase "não sei se eu ou o outro tem dores" seria um produto lógico, e um dos seus fatores: "Não sei se tenho dores ou não" — e isto não é uma frase com sentido.

409. Imagine que várias pessoas estão em círculo, inclusive eu. Algum de nós, ora este, ora aquele, é ligado aos pólos de um eletrizador, sem que possamos vê-lo. Observo os rostos dos demais e trato de reconhecer quem de nós está sendo eletrizado. — Em certo momento, digo: "Agora *sei* quem é; sou *eu*". Neste sentido, poderia dizer também: "Agora sei quem sente os choques; sou eu". Seria um modo de expresão algo estranho. — Mas, se suponho que posso também sentir choques, quando outros são eletrizados, então o modo de expresssão "agora sei quem. . ." torna-se inteiramente inadequado. Não pertence a esse jogo.

410. "Eu" não denomina nenhuma pessoa, "aqui", nenhum lugar, "este" não é nenhum nome. Mas estas palavras estão em conexão com nomes. Os nomes são explicados por meio delas. É também verdade que a física se caracteriza por não empregar essas palavras.

411. Reflita: como podem ser empregadas e decididas estas perguntas:

1) "Estes livros são *meus?*"
2) "Este pé é *meu?*"
3) "Este corpo é *meu?*"
4) "Esta sensação é *minha?*"

Cada uma destas perguntas tem empregos práticos (não filosóficos).

A respeito de 2): pense nos casos em que meu pé está anestesiado ou paralisado. Sob certas circunstâncias, a questão pode ser decidida na medida em que seja estabelecido se eu sinto dores nesse pé.

A respeito de 3): poder-se-ia então apontar uma imagem no espelho. Mas sob certas circunstâncias, poder-se-ia apalpar um corpo e fazer a pergunta. Sob outras circunstâncias, significa o mesmo que: "Meu corpo tem *tal* aparência?"

A respeito de 4): qual é pois *esta* sensação? Isto é, como se emprega aqui o pronome demonstrativo? De outro modo que, por exemplo, no primeiro exemplo! Aberrações surgem novamente aqui, porque imaginamos apontar para uma sensação ao dirigirmos nossa atenção para ela.

412. O sentimento da intransponibilidade do abismo entre consciência e processo cerebral: como é que esse sentimento não desempenha nenhum papel na consideração da vida habitual? A idéia desta

diferença de espécie está ligada a uma ligeira vertigem que surge quando executamos malabarismos lógicos. (Sentimos a mesma vertigem no caso de certos teoremas da teoria dos conjuntos.) Quando surge, no nosso caso, esse sentimento? Ora, quando, por exemplo, dirigo minha atenção, de um modo determinado, para minha consciência e então digo a mim, com espanto: ISTO deve ter sido engendrado por um processo cerebral! — enquanto levo a mão à testa. — Mas o que pode significar: "dirigir minha atenção para minha consciência"? Não há nada mais estranho do que o fato de existir tal coisa! O que chamei assim (pois essas palavras não são usadas na vida comum) foi um ato de ver. Olhei fixo diante de mim — mas *não* para qualquer ponto ou objeto determinado. Meus olhos estavam bem abertos, minhas sobrancelhas não estavam cerradas (como geralmente estão, quando um objeto determinado me interessa). Nenhum desses interesses antecedeu o olhar. Meu olhar estava 'vago', ou *semelhante* ao de uma pessoa maravilhada pela claridade do céu e bêbeda de luz.

Considere agora que na frase que pronunciei como paradoxo (ISTO é engendrado por meio de um processo cerebral!) não havia paradoxo algum. Poderia tê-la pronunciado durante um experimento, cuja finalidade era mostrar que o efeito de claridade que eu vejo é engendrado pela excitação de uma determinada parte do cérebro. — Mas não pronunciei a frase numa localização em que ela tivesse um sentido comum e não paradoxal. E minha atenção não era do tipo adequado ao experimento. (Meu olhar teria sido 'atento' e não 'vago'.)

413. Aqui temos um caso de introspecção, não diferente daquele por meio do qual William James disse que o 'si mesmo' consiste principalmente de "peculiar motions in the head and between the head and throat".[11] E o que a introspecção de James mostrou não foi a significação da palavra "si mesmo" (na medida em que esta significa algo semelhante, como "pessoa", "homem", "ele mesmo", "eu mesmo") nem uma análise de um tal ser, mas sim o estado de atenção de um filósofo que pronuncia a palavra "si mesmo" e quer analisar a sua significação. (E deste exemplo pode-se aprender muita coisa.)

414. Você pensa que deve tecer uma fazenda: porque está sentado na frente de um tear — ainda que vazio — e porque faz os movimentos do tecer.

415. O que fornecemos são propriamente anotações sobre a história natural do homem; não são curiosidades, mas sim constatações das quais ninguém duvidou, e que apenas deixam de ser notadas, porque estão continuamente perante nossos olhos.

[11] "Movimentos peculiares na cabeça e entre a cabeça e a garganta." (N. do T.)

416. "Os homens dizem, de comum acordo, que vêem, ouvem, sentem, etc. (mesmo que muitos sejam cegos ou surdos). Atestam, pois, de si próprios, que têm *consciência."* — Mas que estranho! A quem faço realmente uma comunicação, quando digo "tenho consciência"? Qual a finalidade de me dizer isto, e como o outro pode compreender-me? — Ora, frases como "eu vejo", "eu ouço", "eu estou consciente" têm realmente seu uso. Ao médico digo: "agora escuto outra vez com este ouvido"; àquele que me julga inconsciente, digo: "estou consciente outra vez", etc.

417. Observo-me, pois, e percebo que vejo ou que estou consciente? E para que falar de observação! Por que não falar simplesmente "percebo que estou consciente"? — Mas a palavra "percebo" não indica aqui que estou atento à minha consciência? — o que habitualmente não é o caso. — Se é assim, então a frase "percebo que. . ." não diz que estou consciente, mas que minha atenção está orientada deste ou daquele modo.

Mas não é pois uma experiência determinada que me leva a dizer que "estou consciente outra vez"? — *Que* experiência? Em que situação dizemos isso?

418. É um fato empírico que eu tenha consciência? —

Mas não se diz do homem que ele tem consciência? e da árvore, ou da pedra, que não têm? — Como seria se fosse diferente? Seriam os homens todos privados de consciência? — Não; não no sentido habitual da palavra. Mas eu, por exemplo, não teria consciência — como a tenho agora efetivamente.

419. Sob quais circunstâncias direi que uma tribo tem um *chefe?* E o chefe deve ter *consciência.* Ele não pode estar sem consciência!

420. Mas não posso imaginar que os homens que me rodeiam são autômatos, não têm consciência, mesmo que seu modo de agir seja o mesmo de sempre? — Se eu agora, sozinho em meu quarto, me represento isso, então vejo as pessoas com olhar fixo (mais ou menos como em transe) seguirem seus afazeres — a idéia é talvez um pouco incomum. Mas tente uma vez, no trânsito costumeiro, por exemplo, na rua, fixar-se nesta idéia! Diga, por exemplo, a si mesmo: "As crianças ali são meros autômatos; toda a sua vivacidade é meramente automática". E estas palavras, ou não lhe dirão absolutamente nada, ou você produzirá em si mesmo algo como uma espécie de sentimento sinistro ou algo semelhante.

Ver um homem vivo como autômato é análogo a ver alguma figura como caso limite ou variação de uma outra, por exemplo, uma armação em cruz de vidraça como suástica.

421. Parece-nos paradoxal que, em *um* relato, misturemos, numa grande confusão, estado corporais e estados de consciência: "Ele sofria enormes dores e revirava-se agitadamente". Isto é bem comum; por que nos parece, pois, paradoxal? Porque queremos dizer que a frase trata de coisas palpáveis e impalpáveis. — Mas você encontra algo disso quando digo: "Estes três apoios dão firmeza à construção"? Três e firmeza são palpáveis? — Considere a frase como instrumento, e seu sentido como seu emprego! —

422. No que acredito, quando acredito em uma alma no homem? No que acredito, quando acredito que esta substância contém dois anéis de átomos de carbono? Em ambos os casos há uma imagem no primeiro plano, mas o sentido está em segundo plano; isto é, não é fácil deixar de ver o emprego da imagem.

423. *Certo,* em você acontecem todas essas coisas. — E agora deixe-me apenas compreender a expressão que usamos. — A imagem está aí. E não contesto sua validade, em casos especiais. — Deixe-me apenas agora compreender o emprego da imagem.

424. A imagem está *aí;* e não contesto sua *justeza.* Mas *o que* é o seu emprego? Pense na imagem da cegueira como uma escuridão na alma ou na cabeça do cego.

425. Enquanto nos esforçamos, em inúmeros casos, por encontrar uma imagem, e quando esta é encontrada, o emprego faz-se como que por si mesmo; temos já aqui uma imagem que se impõe a nós a cada passo, — mas não nos auxilia a sair da dificuldade que agora apenas começa.

Se pergunto, por exemplo: "Como devo me representar que *este* mecanismo funciona *nesta* caixa?" — talvez um desenho em escala reduzida possa servir como resposta. Pode-se então dizer a mim: "Viu, *assim* ele cabe"; ou também "Por que isso o espanta? Assim como você o vê *aqui,* funciona também *lá".* — O que foi dito por último não explica nada, na verdade, mas convida-me a fazer o emprego da imagem que me foi dada.

426. Evoca-se uma imagem que parece determinar o sentido *de modo inequívoco.* O emprego real parece algo impuro frente àquele que a imagem nos traça. Aqui se dá outra vez o mesmo que na teoria dos conjuntos: o modo de expressão parece ser talhado para um Deus que sabe o que nós não podemos saber; ele vê todas as séries infinitas e olha dentro da consciência do homem. Para nós contudo, essas formas de expressão são quase um ornamento que podemos muito bem vestir, mas com o qual não podemos fazer muita coisa, pois nos falta a força real que daria sentido e finalidade a esta roupa.

No emprego real das expressões, fazemos como que um desvio, andamos através de vielas; enquanto que vemos a larga e reta estrada diante de nós, mas não podemos utilizá-la, porque está permanentemente impedida.

427. "Enquanto falava com ele, não sabia o que se passava por trás de sua testa." Nessa ocasião, não se pensa em processos cerebrais, mas em processos mentais. A imagem deve ser levada a sério. Gostaríamos realmente de olhar por trás dessa testa. E no entanto temos em mente *(meinen)* apenas aquilo que, de qualquer forma, já tínhamos com as palavras: gostaríamos de saber o que ele pensa. Direi: temos a imagem viva — e aquele uso que parece contradizer a imagem e que expressa o psíquico.

428. "O pensamento, este estranho ser" — mas não nos parece estranho, quando pensamos. O pensamento não nos parece misterioso enquanto pensamos, mas apenas quando dizemos retrospectivamente: "Como isso foi possível?" Como foi possível que o pensamento tratasse *ele mesmo* desse objeto? Parece-nos como se tivéssemos, com ele, captado a realidade.

429. O acordo, a harmonia, entre pensamento e realidade repousa no fato de que, quando digo falsamente que algo é *vermelho,* esse algo, mesmo assim, não é *vermelho.* E se quero explicar a alguém a palavra "vermelho" na frase "isto não é vermelho", aponto, com esse fim, para algo vermelho.

430. "Aproxime um metro deste corpo; ele não diz que o corpo tem tal comprimento. Ele é, em si, muito mais — gostaria de dizer — algo morto, e não realiza nada daquilo que o pensamento realiza." — É como se tivéssemos imaginado que o essencial nos homens vivos é a configuração exterior, e tivéssemos talhado um bloco de madeira com esta configuração e víssemos, envergonhados, o tronco morto, que também não tem nenhuma semelhança com um ser vivo.

431. "Entre a ordem e sua execução há um abismo. Este deve ser preenchido pela compreensão."

"Apenas compreendendo é que sabemos que temos de fazer ISTO. A *ordem* — na verdade, são apenas sons, traços de tinta."

432. Todo signo *sozinho* parece morto. *O que* lhe dá vida? — No uso, ele *vive.* Tem então a viva respiração em si? — Ou o *uso* é sua respiração?

433. Quando damos uma ordem, pode parecer que a última coisa que ela deseja deve permanecer inexprimível, pois sempre permanece um abismo entre a ordem e sua execução. Desejo, por exemplo, que alguém faça um determinado movimento, que levante o braço. Para que isto se torne perfeitamente claro, faço o movimento

diante dele. Esta imagem parece inequívoca; até que se coloque a questão: como ele sabe que *devo fazer esse movimento?* — Como sabe como deve usar os signos que lhe dou, quaisquer que sejam? Tentarei, por exemplo, completar a ordem por meio de outros signos, apontando o outro, e fazendo gestos de encorajamento, etc. Aqui parece que a ordem começa a balbuciar.

É como se o signo pretendesse produzir uma compreensão em nós, por meios incertos. — Mas, se agora o compreendemos, em que signo o fazemos?

434. O gesto *tenta* prefigurar — diríamos —, mas não é capaz disso.

435. Se alguém pergunta: "Como é que a frase faz para expor *(darstellt)?"* a resposta poderia ser: "Você não sabe? Mas você vê isso, quando você a utiliza". Nada está oculto.

Como a frase faz isto? — Você não sabe? Nada está escondido.

Mas, à resposta: "Você sabe como a frase o faz, nada está oculto", alguém retrucaria: "Sim, mas tudo flui tão depressa, e eu gostaria de ver isto mais amplamente esmiuçado".

436. Aqui é fácil cair naquele beco sem saída do filosofar, onde se crê que a dificuldade da tarefa deve-se ao fato de que devemos descrever fenômenos dificilmente palpáveis, bem como a experiência presente que escapa rapidamente, e coisas semelhantes. Onde a linguagem habitual nos parece demasiado grosseira, e parece como se não tratássemos dos fenômenos dos quais o dia-a-dia fala, mas sim " dos facilmente evanescentes, que, com o seu aparecer e desaparecer, engendram aproximadamente aqueles primeiros".

(Santo Agostinho: "Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum".)[12]

437. O desejo parece já saber o que o satisfaz ou satisfaria; a frase, o pensamento parecem saber o que os torna verdadeiros, mesmo quando isto não se faz presente! De onde vem esse *determinar* daquilo que ainda não existe? Esta exigência despótica? ("A força do 'deve' lógico.")

438. "O plano é, enquanto plano, algo insatisfatório." (Como o desejo, a expectativa, a conjetura, etc.)

E aqui quero dizer *(meine):* a expectativa é insatisfatória, porque é a expectativa de algo; a crença, a opinião, insuficiente, porque é a opinião sobre algo que ocorre, algo real, algo fora do processo do opinar.

439. Em que medida pode-se chamar o desejo, a expectativa, a

[12] "Trata-se de coisas muito evidentes e corriqueiras que depois passam despercebidas e a descoberta delas é apresentada como algo novo." (N. do T.)

crença, etc. de "insatisfatórios"? Qual é nossa imagem primitiva de insatisfação? É uma cavidade? E diríamos que ela é insatisfatória? Não seria isso também uma metáfora? — O que chamamos de insatisfação, não é um sentimento — a fome, por exemplo?

Podemos descrever um objeto, num determinado sistema de expressão, por meio das palavras "satisfatório" e "insatisfatório". Quando, por exemplo, estipulamos chamar um cilindro oco de "cilindro insatisfatório", e de "sua satisfação" ao cilindro maciço que o complemente.

440. Dizer "tenho apetite de maçã" não significa: creio que uma maçã aquietará meu sentimento de insatisfação. *Esta* frase não é manifestação do desejo, mas da insatisfação.

441. Somos por natureza e, através de um determinado treinamento e educação, de tal modo orientados, que, sob determinadas circunstâncias, fazemos nossas manifestações de desejo. (Uma tal 'circunstância' não é naturalmente o *desejo.)* Se eu sei o que eu desejo, antes que meu desejo seja insatisfeito, — é uma questão que não pode entrar neste jogo. E o fato de que um acontecimento leve meu desejo ao silêncio não significa que satisfaça o desejo. Talvez eu não ficasse satisfeito, se meu desejo fosse satisfeito.

Por outro lado, a palavra "desejar" é também usada assim: "Eu mesmo não sei o que desejo". ("Pois os desejos ocultam-nos o desejado.")

E se alguém perguntasse: "Sei a que aspiro antes de obtê-lo?" Se aprendi a falar, então sei.

442. Vejo alguém apontar a arma, e digo: "Espero um estampido". O tiro é disparado. — Como você esperou? Este estampido já estava, de alguma forma, em sua expectativa? Ou sua expectativa concorda com o que aconteceu apenas sob outro aspecto? Ou esse barulho não estava contido em sua expectativa e surgiu apenas como acidente, quando esta foi satisfeita? — Mas, não, se o barulho não tivesse ocorrido, minha expectativa não teria sido realizada; o barulho a realizou; o barulho não se somou à realização como um segundo convidado a outro que eu já esperava. — Não estava no resultado aquilo que também estava na expectativa, — um acidente, uma dádiva da providência? — Mas o que *não* era dádiva? Aparecia então alguma coisa desse tiro já na minha expectativa? — E o que *era* dádiva, — pois não esperava o tiro inteiro?

"O estampido não foi tão forte quanto esperava." — "Detonou, pois, mais alto em sua expectativa?"

443. "O vermelho que você se representa não é certamente o mesmo (a mesma coisa) que aquilo que você vê diante de si; como

pode então dizer que é aquilo que você se representara?" — Mas não se dá algo análogo nas frases "aqui está uma mancha vermelha" e "aqui não há nenhuma mancha vermelha"? Em ambas aparece a palavra "vermelha"; portanto, essa palavra não pode indicar a existência de algo vermelho.

444. Temos talvez a impressão de que, na frase "espero saber se ele vem", nos servimos das palavras "ele vem" numa outra significação que na afirmação "ele vem". Mas se fosse assim, como poderia falar que minha expectativa foi realizada? — Se quisesse elucidar ambas as palavras "ele" e "vem", por exemplo, por meio de elucidações ostensivas, então as mesmas elucidações dessas palavras valeriam para ambas as frases.

Mas poder-se-ia perguntar: que se passa quando ele vem? — A porta abre-se, alguém entra, etc. — Que se passa quando espero que ele venha? — Ando no quarto de um lado para outro, olho para o relógio de vez em quando, etc. — Mas um processo não tem com o outro a menor semelhança! Como se pode então usar as mesmas palavras para a sua descrição? — Mas talvez diga, ao andar de um lado para outro: "Espero que ele entre". — Agora há uma semelhança. Mas de que espécie?!

445. Na linguagem, expectativa e realização tocam-se.

446. Seria engraçado dizer: Quando um processo acontece, parece diferente do que quando não acontece". Ou: "Uma mancha vermelha parece diferente quando está aí, do que quando não está aí — mas a linguagem abstrai essa diferença, pois fala de uma mancha vermelha, esteja ou não aí".

447. A impressão é de que a frase negativa, para negar uma frase, tivesse primeiro de fazê-la verdadeira em certo sentido.

(A afirmação da frase negativa contém a frase negativa, mas não sua afirmação.)

448. "Se digo que hoje à noite *não* sonhei, devo saber onde teria de procurar esse sonho; isto é, a frase 'eu sonhei', empregada na situação de fato, pode ser falsa, mas não absurda." — Isto significa, pois, que você percebeu algo, por assim dizer, o vestígio de um sonho, que o faz consciente do lugar em que um sonho teria ocorrido!

Ou, quando digo: "Não tenho dores no braço", significa isso que eu tenho uma sombra de um sentimento de dor, que parece indicar o lugar no qual a dor poderia surgir?

Em que medida contém o estado indolor presente a possibilidade de dores?

Se alguém diz: "Para que a palavra 'dores' tenha significação, é

necessário que se reconheça as dores enquanto tais, quando surgem" — então pode-se responder: "Não é mais necessário do que reconhecer a ausência de dores".

449. "Mas não preciso saber como seria se eu tivesse dores?" — Não se escapa ao fato de que a utilização da frase consiste em se representar alguma coisa a cada palavra.

Não se considera que se *calcula*, se opera com as palavras, e que, com o tempo, transportamo-las para esta ou aquela imagem. — É como se se acreditasse que, por exemplo, a instrução escrita a respeito de uma vaca que alguém deve me entregar devesse estar sempre acompanhada de uma representação da vaca, para que essa instrução não perdesse seu sentido.

450. Saber qual o aspecto de alguém é poder se representar isso — mas também: poder imitar isso. É necessário representar-se, a fim de imitar? E imitar não é tão forte quanto representar-se?

451. Que acontece quando dou a alguém a ordem "represente-se aqui um círculo vermelho!" — e digo agora: compreender a ordem significaria saber o que se passa, se foi executada — ou mesmo: poder representar-se o que se passa. . . ?

452. Direi: "Se alguém pudesse ver a expectativa, o processo espiritual, deveria ver *o que* é esperado". — Mas, na verdade, é assim: quem vê a expressão da expectativa, vê o que é esperado. E como se poderia ver isso de outro modo, em outro sentido?

453. Quem percebesse minha expectativa, deveria perceber imediatamente *o que* é esperado. Isto é, não *concluir* do processo percebido! — Mas dizer que alguém percebe a expectativa *não tem nenhum sentido*. A não ser este, por exemplo: ele percebe a expressão da expectativa. Dizer daquele que espera, que ele perceberia a expectativa em vez de dizer que ele espera, seria uma deturpação idiota da expressão.

454. "Tudo reside já em. . . " Como se dá que a seta ⋙——————→ *indique?* Não parece já trazer em si algo fora de si mesma? — "Não, não é o traço morto; apenas o psíquico, a significação, pode fazer tal coisa." — Isto é verdadeiro e falso. A seta indica apenas na aplicação que o ser vivo faz dela.

Este indicar *não* é um passe de mágica que apenas a alma pode realizar.

455. Diremos: "Ter algo em mente *(meinen)* não é nenhuma imagem morta (seja qual for), mas é como se nos aproximássemos de alguém". Aproximamo-nos do que temos em mente.

456. "Quando se tem algo em mente, tem-se a si mesmo em

mente"; assim, movimenta-se a si mesmo. Arremessa-se a si mesmo e não se pode, por isso, observar também o arremesso.

457. Sim, ter em mente é como aproximar-se de alguém.

458. "A ordem ordena sua execução." Então conhece sua execução, mesmo antes que ela ocorra? — Mas isto foi uma frase gramatical e diz: se uma ordem afirma "faça isto e aquilo", então chama-se "fazer isto e aquilo" de executar a ordem.

459. Dizemos: "A ordem ordena *isso —*" e o fazemos; mas também: "A ordem ordena isso: devo. . ." Nós a transpomos ora para uma frase, ora para uma demonstração, ora para o ato.

460. A justificação de uma ação poderia, como execução de uma ordem, ser assim enunciada: "Você disse 'traga-me uma flor amarela'. Esta aqui me deu um sentimento de satisfação e por isso eu a trouxe"? Não se deveria responder neste caso: "Não lhe pedi para me trazer a flor que lhe causasse tal sentimento ao ouvir minhas palavras!"?

461. Em que medida a ordem antecipa a execução? — Na medida em que ela ordena *aquilo* que posteriormente será executado? — Mas deveria significar: "o que será posteriormente executado, ou também não executado". E isto não diz nada.

"Mas, mesmo que meu desejo não determine o que irá ocorrer, ele determina, por assim dizer, o tema de um fato; quer este realize o desejo ou não". Não nos admiramos — por assim dizer — de que alguém conheça o futuro, mas sim de que, de modo geral, possa profetizar (correta ou falsamente).

Como se a mera profecia, não importa se correta ou falsamente, já antecipasse uma sombra do futuro; enquanto que ela nada sabe sobre o futuro e não pode saber menos que nada.

462. Posso procurá-lo, se ele não está aí, mas não posso segurá-lo, se ele não está aí.

Poderíamos dizer: "Quando o procuro, ele precisa também estar presente". — Neste caso, ele deve também estar presente quando não o encontro, e também se ele nem mesmo existe.

463. "Você *o* procurou? Mas se você nem podia saber se ele está lá!" — Este problema surge, porém, *realmente,* na procura matemática. Pode-se, por exemplo, colocar a questão: como foi possível procurar até pela tripartição do ângulo?

464. O que quero ensinar é: passar de um absurdo não evidente para um evidente.

465. "Uma expectativa é feita de tal modo que, o que quer que ocorra, deve concordar com ela ou não."

Se perguntamos: "O fato é, pois, determinado ou não pela expectativa por um sim ou por um não, — isto é, está determinado em que sentido a expectativa será respondida por um acontecimento — não importa qual seja"? —, devemos então responder: "Sim; a não ser que a expressão da expectativa seja indeterminada, e que contenha talvez uma disjunção de diferentes possibilidades".

466. Para que o homem pensa? Que utilidade tem? — Para que calcula a capacidade de caldeiras e não deixa ao acaso a resistência de suas paredes? É apenas um fato empírico que caldeiras assim calculadas não explodem com tanta freqüência! Mas da mesma forma como ele faria tudo para não pôr a mão no fogo que antes o queimara, do mesmo modo fará tudo para não deixar de calcular a caldeira. — Como, porém, não nos interessam causas, — diremos: os homens efetivamente pensam. Agem dessa maneira, por exemplo, quando constroem uma caldeira. — Ora, uma caldeira assim construída não pode explodir? Oh, sim!

467. O homem pensa, pois, porque pensar deu bom resultado? — Por que ele pensa que é vantajoso pensar?

(Educa seus filhos porque deu bons resultados?)

468. Como se poderia descobrir *por que* ele pensa?

469. E, contudo, podemos dizer que o pensar deu bons resultados. Agora há menos explosões de caldeiras do que antes, desde que a resistência das paredes não é mais determinada pelo sentimento, mas é calculada deste e daquele modo. Ou desde que mandemos um segundo engenheiro controlar os cálculos do primeiro.

470. Pensamos, pois, *algumas vezes,* porque isto deu bons resultados.

471. Quando suprimimos a questão do "porquê", percebemos, na maioria das vezes, primeiramente os *fatos* importantes que a seguir nos levam a uma resposta em nossas investigações.

472. A natureza da crença na uniformidade dos acontecimentos se torna talvez mais clara no caso em que sentimos temor daquilo que é esperado. Nada me faria pôr a mão no fogo — embora eu me tenha queimado *apenas no passado.*

473. A crença de que o fogo me queimará é do gênero do temor de que o fogo me queimará.

474. O fogo me queimará se eu puser a mão nele: isto é certeza.

Isto é, aí vemos o que significa certeza. (Não apenas o que significa a palavra "certeza", mas também o que tem a ver com ela.)

475. Questionados sobre as razões de uma suposição, *recordamo-nos* dessas razões. Acontece aqui o mesmo que quando refletimos sobre quais poderiam ter sido as causas de um acontecimento?

476. Deve-se distinguir entre o objeto do temor e a causa do temor.

Assim, o rosto que nos inspira temor ou encantamento (o objeto do temor, do encantamento) não é por isso sua causa, mas — poder-se-ia dizer — sua orientação.

477. "Por que você crê que irá se queimar na chapa quente do fogão?" — Você tem razões para essa crença? E você precisa de razões?

478. Que razão tenho para supor que meu dedo sentirá uma resistência ao tocar a mesa? Que razão tenho para crer que este lápis não poderá perfurar minha mão sem dor? — Quando o pergunto, manifestam-se centenas de razões que se impedem umas às outras de falar. "Eu mesmo experimentei isso inúmeras vezes; e ouvi falar muitas vezes de experiências semelhantes; se não fosse assim, seria. . ., etc."

479. A questão: "Por quais razões você crê nisto?" poderia significar: "Por que motivos você deduz isto (deduziu isto agora)?" Mas também: "Que razões você pode me apresentar, posteriormente, para essa suposição?"

480. Poderíamos, pois, de fato, entender, por "razões" de uma opinião, apenas o que alguém disse a si mesmo, antes de chegar a essa opinião. O cálculo que ele, de fato, efetuou. Se perguntássemos então: "Como *pode* uma experiência anterior ser a razão da suposição de que posteriormente ocorrerá isto e aquilo"? — a resposta seria: "Que conceito geral de razão temos para uma tal suposição"? É a esta espécie de indicação sobre o passado que chamamos de razão da suposição de que isso ocorrerá no futuro. — E quando nos admiramos de jogar tal jogo, então refiro-me ao *efeito* de uma experiência passada (ao fato de que uma criança que se queimou teme o fogo).

481. Eu não iria compreender quem dissesse que não se deixa convencer por meio de indicações sobre acontecimentos passados, de que qualquer coisa ocorrerá no futuro. Poder-se-ia perguntar-lhe: "O que você quer ouvir então? Que indicações você chama de razões *para* crer? O que você chama de 'convencer'? Que espécie de convicção você espera? — Se *isto* não são razões, o que são então razões"? — Se você diz que estas não são razões, então você deve poder indicar qual seria o caso em que se teria o direito de dizer que existem razões para nossa suposição.

Pois, note-se bem: razões não são neste caso, frases das quais se segue logicamente aquilo em que se crê.

Mas não no sentido em que se pudesse dizer: para crer é sufi-

ciente menos do que para saber. — Pois aqui não se trata de uma aproximação da conseqüência lógica.

482. Somos enganados pelo modo de expressão: "Esta razão é boa, pois torna verossímil a ocorrência do acontecimento". É como se tivéssemos afirmado algo mais sobre a razão que a justifica como razão; enquanto que, com a frase pela qual esta razão torna verossímil esta ocorrência, nada é dito, senão que este motivo corresponde a um determinado critério do bom motivo — o critério, porém, não está fundamentado!

483. Uma boa razão é aquela que aparenta sê-lo.

484. Diríamos: "Uma razão é boa, apenas porque torna *realmente* verossímil a ocorrência". Porque exerce, por assim dizer, influência sobre o acontecimento; portanto, quase uma influência empírica.

485. A justificação pela experiência tem um fim. Se não o tivesse, não seria uma justificação.

486. A partir das impressões sensíveis que recebo, *decorre* que ali está uma poltrona? — Como pode uma *frase* decorrer de impressões sensíveis? Ou decorre das frases que descrevem as impressões sensíveis? Não. — Mas não concluo que ali está uma poltrona a partir de impressões, de dados sensíveis? — Não tiro nenhuma conclusão! — Algumas vezes sim. Vejo, por exemplo, uma fotografia e digo: "ali deve ter estado uma poltrona", ou também: "pelo que se vê aí, concluo que ali está uma poltrona". Esta é uma conclusão; mas não uma conclusão lógica. Uma conclusão é a passagem para uma afirmação; e também para o comportamento que lhe corresponde. 'Tiro as conseqüências' não apenas em palavras, mas também em ações.

Estava eu autorizado para tirar estas conseqüências? O que *chamamos* aqui de autorização? — Como é usada a palavra "autorização"? Descreve jogos de linguagem! A partir deles poder-se-á deduzir *também* a importância de estar autorizado.

487. "Saí do quarto porque você ordenou."

"Saí do quarto, mas não porque você ordenou."

Esta frase *descreve* uma conexão de minha ação com a ordem dada, ou faz esta conexão?

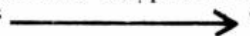
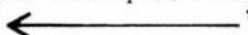
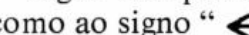
Pode-se perguntar: "De onde você sabe que você o faz por causa disto ou não?" E a resposta é mesmo: "Eu o sinto"?

488. Como julgo se é assim? Segundo indícios?

489. Pergunte a si mesmo: em que ocasião, com que finalidade dizemos isto?

490. Como sei que *esta seqüência de pensamentos* me levou a

esta ação? — Ora, é uma determinada imagem: por exemplo, ser levado, por meio de um cálculo, em uma investigação experimental, a um outro experimento. Parece ser *assim* — e poderia agora descrever um exemplo.

491. Não se pode dizer que: "sem linguagem não poderíamos entender-nos uns com os outros", mas sim: "sem linguagem não podemos influenciar outros homens desta ou daquela maneira, não podemos construir estradas e máquinas", etc. E também que: "sem o uso da fala e da escrita os homens não se podem entender uns com os outros".

492. Inventar uma linguagem poderia significar: inventar, com base em leis naturais (ou em concordância com elas), uma aparelhagem para uma determinada finalidade; tem, porém, um outro sentido também, análogo àquele em que falamos da invenção de um jogo.

Digo aqui algo sobre a gramática da palavra "linguagem", na medida em que a vinculo com a gramática da palavra "inventar".

493. Diz-se: "O galo chama as galinhas com o seu canto" — mas já não está na base disto uma comparação com a nossa linguagem? — O aspecto não se modifica totalmente, se nos representamos que o canto do galo, por meio de uma influência física qualquer, pusesse as galinhas em movimento?

Se se mostrasse, porém, de que modo as palavras "venha até aqui!" agem sobre o interpelado, de tal modo que no final, sob certas condições, os músculos de sua perna são inervados, etc. — perderia essa frase, para nós, o caráter de frase?

494. Direi que o aparato de nossa linguagem habitual, de nossa linguagem de palavras é *sobretudo* isto a que chamamos de "linguagem"; e a seguir outra coisa, segundo sua analogia ou comparabilidade com a linguagem.

495. É claro que posso verificar, por experiência, que um homem (ou animal) reage a um signo como eu quero, e a um outro não reage. Que, por exemplo, ao signo "⟶" segue à direita e ao signo "⟵" segue à esquerda; mas que não reage ao signo "o——⊣" como ao signo "⟵", etc.

Sim, não preciso inventar nenhum caso, mas apenas observar o caso efetivo de um homem que aprendeu apenas alemão e ao qual, portanto, só posso me dirigir em alemão. (Pois considero o aprendizado da língua alemã como uma disposição do mecanismo para uma determinada espécie de influência; e não nos importa se o outro aprendeu a língua ou talvez seja, desde o nascimento, constituído de tal forma, que reage às frases da língua alemã como o homem comum, quando aprendeu alemão.)

496. A gramática não diz como a linguagem deve ser construída para realizar sua finalidade, para ter tal ou tal efeito sobre os homens. Ela apenas descreve, mas de nenhum modo explica o uso dos signos.

497. Pode-se chamar as regras da gramática de "arbitrárias", se com isto se quer dizer que a *finalidade* da gramática é apenas a da linguagem.

Quando alguém diz: "se nossa linguagem não tivesse essa gramática, não poderia exprimir estes fatos", — então pergunta-se o que significa aqui a palavra "poderia".

498. Quando digo que as ordens "traga-me açúcar!" e "traga-me leite!" têm sentido, mas que a combinação "leite-me açúcar" não o tem, isto não significa que pronunciar esta combinação de palavras não tenha nenhum efeito. E ainda que seja o efeito de fazer o outro olhar-me com espanto e escancarar a boca, não a chamo por isso de ordem para me olhar com espanto, etc., mesmo que eu quisesse obter esse efeito.

499. Dizer que "esta combinação de palavras não tem nenhum sentido" implica em excluí-la do âmbito da linguagem e delimitar seu domínio. Quando, porém, se traça um limite, isto pode ter diferentes razões. Quando cerco um lugar com uma cerca, com um risco ou com o que quer que seja, isto pode ter por finalidade não permitir que alguém entre ou saia; pode também fazer parte de um jogo e o limite deve ser transposto pelos jogadores; ou pode também indicar onde termina a propriedade de um pessoa e começa a propriedade de outra; etc. Se traço um limite, nem por isto está dito porque o traço.

500. Quando se diz que uma frase não tem sentido, não é que seu sentido, por assim dizer, não tenha sentido. Mas que uma combinação de palavras é excluída da linguagem, é tirada de circulação.

501. "A finalidade da linguagem é expressar pensamentos. " — Assim, pois, o objetivo de toda frase é expressar pensamentos. Que pensamentos expressa, por exemplo, a frase: "Chove"? —

502. A questão do sentido. Compare:

"Esta frase tem sentido." — "Qual?"

"Esta série de palavras é uma frase." — "Qual?"

503. Quando dou uma ordem a alguém, me é *inteiramente suficiente* dar-lhe signos. E nunca diria: são apenas palavras e preciso chegar ao que está por trás delas. Do mesmo modo, se perguntasse alguma coisa a alguém, e ele me desse uma resposta (um signo, pois), ficaria satisfeito — era isto que eu esperava — e não irei objetar: na verdade, é uma mera resposta.

504. Quando porém se diz: "Como posso saber o que ele tem em

mente *(meint)* se vejo apenas seus signos", então eu digo: "Como pode ele saber o que tem em mente, se ele também tem apenas seus signos".

505. Devo primeiramente compreender uma ordem, antes de agir segundo ela? — Certamente! Do contrário você não saberia o que fazer. — Mas do *saber* ao fazer há novamente um salto! —

506. A pessoa distraída que, ao receber a ordem "direita!", vira-se para a esquerda e, então, batendo a mão na testa diz "ah, sim! — à direita" e vira-se para a direita. — O que lhe veio ao espírito? Uma interpretação?

507 "Não digo apenas isso, tenho em mente *(meine)* também alguma coisa com isso." — Quando refletimos sobre o que se passa conosco quando *temos em mente* (e não apenas dizemos) palavras, então nos parece como se houvesse alguma coisa acoplada às palavras, enquanto que, em outros casos, andariam vazias. — Como se elas, por assim dizer, engrenassem em nós.

508. Digo uma frase: "O tempo está bom"; mas as palavras são apenas signos arbitrários — coloquemos, pois, em lugar delas estes signos: *"a b c d"*. Mas, quando os leio, não posso, sem mais, vinculá-los ao sentido acima. Não estou acostumado a dizer *"a"* em lugar de *"o"*, *"b"* em lugar de "tempo", etc. Mas com isto não quero dizer *(meine)* que não estou acostumado a associar imediatamente *"a"* à palavra *"o"*, mas sim que não estou acostumado a usar *"a" em lugar de "o"* — portanto, na significação de *"o"*. (Não domino essa linguagem.)

(Não estou acostumado a medir a temperatura em graus Fahrenheit. Por isso, esta indicação de temperatura não me *"diz"* nada.)

509. Que aconteceria se perguntássemos a alguém: "Em que medida essas palavras são uma descrição daquilo que você vê"? — e ele respondesse *"Quero dizer (meine)* isto com essas palavras". (Ele olha, por exemplo, uma paisagem.) Por que esta resposta *"Quero dizer* isto. . ." não é resposta alguma?

Como se significa *(meint)* com palavras aquilo que se vê diante de si?

Imagine que eu diga *"a b c d"* e com isto queira dizer: o tempo está bom. Ao pronunciar estes signos, tive a vivência que normalmente só tem aquele que, ano após ano, usou *"a"* com a significação de *"o"*, *"b"* com a significação de "tempo", etc. — Então *"a b c d"* significa que o tempo está bom?

Qual o critério para afirmar que tive *esta* vivência?

510. Faça esta experiência: *diga* "aqui está frio" e *dê a significa-*

ção de "aqui está quente". Você o consegue? — E que faz você enquanto isso? Há apenas uma maneira de o fazer?

511. Que significa então: "descobrir que uma asserção não tem sentido"? — E que significa isto: "se quero dizer *(meine)* algo com isto, logo deve ter sentido"? — Se quero dizer algo com isto? — Se quero dizer *o que* com isso?! — Dir-se-ia: a frase com sentido é aquela que se pode não apenas dizer, mas também pensar.

512. É como se pudéssemos dizer: "A linguagem de palavras permite absurdas combinações de palavras, mas a linguagem da representação não permite representações absurdas". — Assim, pois, a linguagem de desenhos não permite desenhos absurdos? Imagine que haja desenhos segundo os quais os corpos deveriam ser modelados. Então muitos desenhos teriam sentido e outros não. — E se eu me representasse absurdas combinações de palavras?

513. Considere esta forma de expressão: "Meu livro tem tantas páginas quanto o resultado da solução da equação $x^3 + 2x - 3 = 0$". Ou: "o número de meus amigos é n, e $n^2 + 2n + 2 = 0$". Esta frase tem sentido? Não se pode reconhecê-lo imediatamente. Vemos nesse exemplo como pode ocorrer que algo tenha o aspecto de uma frase que compreendemos, mas que não revela nenhum sentido.

(Isto lança luz sobre os conceitos de 'compreender' e de 'querer dizer'.)

514. Um filósofo diz que compreende a frase "eu estou aqui", que quer dizer algo com ela, pensa algo, mesmo que não reflita sobre como, em que ocasião, esta frase é empregada. E quando digo: "a rosa é vermelha, mesmo no escuro" então você vê formalmente diante de si esta vermelhidão no escuro.

515. Dois quadros da rosa no escuro. Um é totalmente negro, pois a rosa é invisível. No outro, a rosa está pintada em todos os seus detalhes e rodeada de negro. Um deles é correto e o outro falso? Não falamos de uma rosa branca no escuro e de uma rosa vermelha no escuro? E não dizemos, contudo que não se pode distingui-las no escuro?

516. Parece claro: compreendemos o que significa a questão: "a série de algarismos 7777 aparece no desenvolvimento de π?" É uma frase de nossa língua; podemos mostrar o que significa o fato de 415 aparecer no desenvolvimento de π; e coisas semelhantes. Ora, na medida em que tais esclarecimentos bastam, na mesma medida, podemos dizer, compreende-se aquela questão.

517. Pergunta-se: não podemos nos enganar pelo fato de compreendermos uma questão?

Pois muitas demonstrações matemáticas levam-nos mesmo a dizer que *não* nos podemos representar o que acreditávamos poder nos representar. (Por exemplo, a construção do heptágono.) Elas nos levam a revisar o que tomávamos como o âmbito do representável.

518. Sócrates a Teeteto: "E quem imagina não deveria imaginar *algo?*" — Teeteto: "Necessariamente." — Sócrates: "E quem imagina algo, não imagina nada real?" — Teeteto: "Assim parece."

E quem pinta não deveria pintar algo — e quem pinta algo, não pinta nada real? — Sim, o que é o objeto do pintar: a figura do homem (por exemplo) ou o homem representado pela figura?

519. Diríamos: uma ordem é uma imagem da ação, que foi executada segundo a ordem; mas é também uma imagem da ação, que *deve* ser executada segundo ela.

520. "Mesmo quando se concebe a frase como imagem de um estado de coisas possível e se diz que ela mostra a possibilidade do estado de coisas, então, no melhor dos casos, a frase pode fazer o que faz uma imagem pintada ou plástica, ou um filme; e ela, em todo caso, não pode colocar o que não se dá. Portanto, depende inteiramente de nossa gramática o que é (logicamente) dito possível e o que não é, — a saber, o que ela autoriza?" — Mas isto é arbitrário! — É arbitrário? — Não é com toda figuração em forma de frase que sabemos o que fazer; nem toda técnica tem um emprego em nossa vida, e quando, na filosofia, somos tentados a contar entre as frases algo de inteiramente inútil, isso freqüentemente acontece porque não refletimos suficientemente na sua aplicação.

521. Compare 'logicamente possível' com 'quimicamente possível'. Poderíamos chamar de quimicamente possível uma combinação para a qual há uma fórmula estrutural com as valências exatas (por exemplo, H-O-O-O-H). Tal combinação não precisa existir, é claro; mas também a uma fórmula HO_2 não pode corresponder menos que nenhuma combinação na realidade.

522. Se comparamos uma frase com uma imagem, devemos considerar se é com um retrato (uma representação histórica) ou com uma pintura de estilo. E ambas as comparações têm sentido.

Quando vejo uma pintura de estilo, ela me 'diz' algo, mesmo que em nenhum momento creia (imagine) que as pessoas que vejo nela sejam reais, ou que tenha havido pessoas reais nessa situação. Pois o que seria, se perguntasse: "*O que* ela me diz, pois?"

523. "A imagem diz-me a si mesma" — gostaria de dizer. Isto é, o fato de ela dizer-me algo consiste na sua própria estrutura, nas *suas* formas e cores. (O que significaria, se alguém dissesse: "O tema musical diz-me a si mesmo"?)

524. Não considere como evidente, mas como algo notável, o fato de que quadros e histórias de ficção nos proporcionem prazer e ocupem nosso espírito.

("Não considere como evidente " — significa: admire-se com isso tal como com outra coisa que o inquieta. Então o problemático desaparecerá, na medida em que você aceitar tanto um fato como o outro.)

((Passagem de um absurdo evidente para um não evidente.))

525. "Depois de ter dito isso, deixou-a como no dia anterior." — Compreendo essa frase? Compreendo-a da mesma forma como se eu tivesse feito isso, se a escuto no decorrer de uma comunicação? Se está aí isolada, diria que não sei do que ela trata. Mas saberia como se poderia usar esta frase; poderia até encontrar um contexto para ela.

(Muitos atalhos bem conhecidos partem destas palavras, levando a todas as direções.)

526. O que significa compreender um quadro, um desenho? Também aí há compreensão e não-compreensão. E também aí essas expressões podem significar coisas diferentes. O quadro é, por exemplo, uma natureza morta; mas uma parte dele não compreendo: não sou capaz de ver corpos ali, mas vejo apenas manchas de cor sobre a tela. — Ou vejo tudo corporalmente, mas são objetos que não conheço (parecem aparelhos, mas não conheço seu uso). — Talvez conheça os objetos, mas não compreendo, em outro sentido, — sua disposição.

527. A compreensão de uma frase da linguagem é bem mais aparentada com a compreensão de um tema na música do que se crê. Com isso quero dizer que a compreensão da frase lingüística encontrara-se mais perto do que se pensa daquilo que se chama habitualmente de compreensão do tema musical. Por que intensidade e andamento devem movimentar-se exatamente *nesta* linha? Diríamos: "Porque sei o que tudo isso significa". Mas o que significa? Não saberia dizer. Como 'elucidação', poderia compará-lo com alguma outra coisa que tem o mesmo ritmo (quero dizer, a mesma linha). (Dizemos: "Você não vê que é como se fosse tirada uma conclusão?" ou: "Isto é, por assim dizer, um parêntese", etc. Como se fundamentam tais comparações? — Aqui há diferentes espécies de fundamentações.)

528. Poderíamos imaginar pessoas que possuíssem algo não inteiramente dessemelhante de uma linguagem: gestos acompanhados de sons, sem vocabulário ou gramática. ('Falar com a língua.')

529. "O que seria neste caso a significação dos sons?" — Qual a significação deles na música? Mesmo que não queira dizer absolutamente que esta linguagem dos gestos sonoros devesse ser comparada com a música.

530. Poderia haver também uma linguagem, em cujo emprego a 'alma' das palavras não desempenha nenhum papel. Uma linguagem na qual, por exemplo, não nos importaríamos de substituir uma palavra por uma outra, nova, arbitrariamente inventada.

531. Falamos da compreensão de uma frase no sentido em que ela pode ser substituída por uma outra que diz a mesma coisa; mas também no sentido em que não pode ser substituída por nenhuma outra. (Tampouco quanto um tema musical por um outro.)

Num caso, é o pensamento da frase que é comum às diferentes frases; no outro, é algo que apenas essas palavras, nessa posição, expressam. (Compreensão de um poema.)

532. Então "compreender" tem aqui duas significações diferentes? — Prefiro dizer que essas espécies de uso de "compreender" formam sua significação, o meu *conceito* de compreensão.

Pois *quero* aplicar "compreender" a tudo isso.

533. Mas como se pode, naquele segundo caso, explicar a expressão, transmitir a compreensão? Pergunte-se: "Como *levar* alguém a compreender um poema ou um tema?" A resposta a isso diz como se elucida aqui o sentido.

534. *Ouvir* uma palavra nesta significação. Como é estranho que haja algo assim!

Assim fraseada, assim acentuada, assim ouvida, a frase é o início de uma passagem para *estas* frases, imagens, ações.

((Muitos atalhos bem conhecidos partem destas palavras, levando a todas as direções.))

535. O que acontece quando aprendemos a *sentir* a conclusão de um modo litúrgico como conclusão?

536. Digo: "Esse rosto (que dá a impressão de timidez), posso também imaginá-lo como corajoso". Com isso não queremos dizer que eu possa me representar como alguém com esse rosto pode, por exemplo, salvar a vida de outrem (podemos nos representar isto, naturalmente, de todo rosto). Falo muito mais de um aspecto do próprio rosto. O que quero dizer não é também que pudesse me representar que essa pessoa pode modificar seu rosto para um rosto corajoso, no sentido habitual; mas sim que esse rosto pode, por meio de um método bem determinado, transformar-se nesse outro. A modificação de uma expressão facial deve ser comparada com a modificação de um acorde na música, quando o sentimos como transição para esta ou aquela tonalidade.

537. Pode-se dizer: "Leio a timidez neste rosto", mas em todo caso a timidez não parece meramente associada, exteriormente ligada

ao rosto; mas o temor vive nos traços do rosto. Se os traços mudarem um pouco, podemos falar de uma modificação correspondente do temor. Se nos perguntassem: "Você pode imaginar esse rosto também como expressão da coragem?" — então não saberíamos, por assim dizer, como deveríamos encaixar a coragem nesses traços. Digo então, por exemplo: "Se esse rosto é um rosto corajoso, não sei o que isso pode significar". Mas como se apresenta a solução de tal questão? Diz-se, talvez: "Sim, agora compreendo: o rosto é, por assim dizer, indiferente ao mundo exterior". Interpretamos nele, então, coragem. A coragem, poderíamos dizer, *ajusta-se* agora novamente ao rosto. Mas *o que* se ajusta aqui *a quê?*

538. Temos um caso aparentado (se bem que, talvez, não pareça tão aparentado), quando, por exemplo, os alemães se admiram de que em francês o adjetivo predicativo concorda em gênero com um substantivo, e o elucidam do seguinte modo: os franceses têm em mente "o homem é *um bom*".[13]

539. Vejo um quadro que apresenta um rosto sorridente. Que faço quando concebo o sorriso ora como amistoso, ora como mau? Não me represento esse sorriso, freqüentemente, num meio *(Umgebung)* espacial e temporal que é amistoso ou mau? Assim, com respeito ao quadro, poderia me representar que o sorridente sorri para uma criança brincando, ou sorri do sofrimento de um inimigo.

Nada se altera nisto pelo fato de que eu possa interpretar a situação, à primeira vista amorosa, também de outra maneira, colocando-a num outro meio. — Conceberei como amistoso, chamarei de "amistoso" um certo sorriso e reagirei de acordo, quando nenhuma circunstância especial alterar minha interpretação.

((Probabilidade. freqüência.))

540. "Não é peculiar que eu não deva poder pensar que logo irá parar de chover, — mesmo sem a instituição da linguagem e tudo o que a cerca?" — Você diria que é estranho que você não deva poder dizer essas palavras e a *dar-lhes significação (meinen)* sem tudo o que as cerca?

Suponha que alguém profira, apontando o céu, uma série de palavras incompreensíveis. Quando lhe perguntamos o que quer dizer, ele diz que significa "graças a Deus, logo vai parar de chover". Sim, ele nos explica também o que significam as palavras isoladas. — Suponha que ele, por assim dizer, voltasse repentinamente a si e dissesse

[13] Em alemão, o adjetivo, enquanto predicativo, é invariável; por exemplo: der Mensch ist *gut*. É declinável quando diante do substantivo: ein *guter* Mensch. (N. do T.)

que aquela frase era um absurdo total, mas que quando a pronunciou, pareceu-lhe ser a frase de uma linguagem familiar. (Até uma citação bem conhecida.) — Que devo dizer agora? Não compreendeu esta frase quando a disse? A frase não trazia em si toda sua significação?

541. Mas a que se deve aquela compreensão e a significação? Ele pronunciou a série de sons talvez em tom alegre, ao apontar para o céu, enquanto ainda chovia, mas estava já clareando; *mais tarde* ligou suas palavras com as palavras de sua língua materna.

542. "Mas ele sentiu suas palavras exatamente como palavras de uma língua bem conhecida dele." — Sim; um critério para isso é que ele disse *isto* mais tarde. E agora não diga: "Sentimos as palavras de uma língua que nos é familiar de modo bem determinado". (Qual é a *expressão* desse sentimento?)

543. Não posso dizer: o grito, o riso são plenos de significação?

E isto significa, mais ou menos: pode-se deduzir muito deles.

544. Quando a saudade fala em mim: "Se ele viesse!", o sentimento dá 'significação' às palavras. Mas dá às palavras isoladas suas significações?

Mas poderíamos dizer também: o sentimento dá *verdade* às palavras. E aqui você vê como os conceitos fluem um no outro. (Isto lembra a questão: qual é o *sentido* de uma proposição matemática?)

545. Mas quando se diz *"tenho esperança* de que ele virá", o sentimento não dá às palavras "ter esperança" sua significação? (E o que acontece com a frase*"não* tenho mais esperança de que ele venha"?) O sentimento dá às palavras "ter esperança" talvez seu tom especial, isto é, tem sua expressão no tom. — Se o sentimento dá à palavra sua significação, então "significação" significa aqui: *aquilo de que se trata*. Mas por que se trata de sentimento?

A esperança é um sentimento? (Caracterizar.)

546. Assim, diria, as palavras "ah, se ele ao menos viesse!" estão carregadas do meu desejo. E palavras podem nos escapar, — como um grito. Palavras podem ser *difíceis* de pronunciar: aquelas, por exemplo, com as quais renunciamos a alguma coisa, ou confessamos uma fraqueza. (Palavras são também atos.)

547. Negar: uma 'atividade espiritual'. Negue algo e observe o que você faz! — Você sacode, por exemplo, a cabeça interiormente? E, se assim é — este processo é mais digno de nosso interesse do que aquele, por exemplo, de escrever um signo de negação numa frase? Conhece agora a *essência* da negação?

548. Qual a diferença entre ambos os processos: desejar que algo aconteça — e desejar que o mesmo *não* aconteça?

Se quisermos apresentar isto em forma de figura, faremos dife-

rentes coisas com o quadro do acontecimento: riscá-lo, delimitá-lo, e coisas do gênero. Mas isto, parece-nos, é um método rude de expressão. Na linguagem de palavras, empregamos até o signo "não". Este é como um auxiliar canhestro. Queremos dizer: no *pensar* já acontece de outro modo.

549. "Como a palavra 'não' pode negar?!" — "O signo 'não' indica que você deve conceber negativamente o que se segue." Diríamos: o signo da negação é uma incitação para fazer alguma coisa possivelmente muito complicada. É como se o signo da negação nos incitasse a fazer algo. Mas a quê? Isto não é dito. É como se fosse preciso apenas uma alusão; como se já soubéssemos. Como se uma elucidação fosse desnecessária, pois aliás já conhecemos a coisa.

550. A negação, poderíamos dizer, é um gesto que exclui, que rejeita. Mas empregamos tal gesto em casos muito diferentes!

551. "É a *mesma* negação: 'o ferro não funde a 100° C' e '2 vezes 2 não é 5'?" Isto deve ser decidido por introspecção? Pelo fato de tentarmos ver o que *pensamos* nessas duas frases?

552. O que acontece quando pergunto: é-nos claro, enquanto pronunciamos as frases "este bastão tem 1 metro de comprimento" e "aqui está 1 soldado", que queremos dizer *(meinen)* com "1" coisas diferentes, que "1" tem diferentes significações? — De nenhum modo.

---

a) "Que três negações produzam novamente uma negação, deve residir já na negação que eu uso agora." (A tentação de inventar um mito do "significar".)

Parece que da natureza da negação resultaria que uma dupla negação é uma afirmação. (E há algo certo aí. O quê? *Nossa* natureza está ligada a ambas.)

b) Não pode haver discussão sobre quais regras, se estas ou *aquelas*, são corretas para a palavra "não" (quero dizer, se são adequadas à sua significação). Pois a palavra ainda não tem, sem essas regras, nenhuma significação; e se mudamos as regras, tem uma outra significação (ou nenhuma) e podemos então, da mesma forma, mudar também a palavra.

— Diga, por exemplo, uma frase com "a cada 1 metro está um soldado, a cada 2 metros, portanto, 2 soldados". À questão: "Você quer dizer o mesmo com ambos os 'um'?", responderíamos, por exemplo: "Na verdade, quero dizer o mesmo: *um!*" (E nisto levantamos um dedo, por exemplo.)

553. Ora, o "1" tem significação diferente ao designar ora a medida, ora a quantidade? Se a questão foi colocada *assim*, a resposta será: sim.

554. Podemos imaginar facilmente homens como uma lógica 'mais primitiva', na qual haja algo correspondendo à nossa negação apenas para frases determinadas. Poderíamos negar a frase "ele entra na casa", mas uma negação da frase negativa seria desprovida de sentido, ou valeria apenas como repetição da negação. Pense num outro meio, diferente do nosso, para expressar uma negação: por exemplo, a altura do som da frase. Como seria, neste caso, uma dupla negação?

555. A questão de saber se, para esses homens, a negação tem a mesma significação que para nós seria análoga à de saber se o algarismo "5" significa para homens cuja série numérica termina com 5, o mesmo que para nós.

556. Imagine uma linguagem com duas palavras diferentes para a negação "X" e "Y" Um duplo "X" dá uma afirmação, mas um duplo "Y" uma negação reforçada. No restante, ambas as palavras são empregadas igualmente. — Ora, "X" e "Y" têm a mesma significação, se comparecem sem repetição nas frases? — A isso poderíamos dar várias respostas.

a) Ambas as palavras têm uso diferente. Portanto, significação diferente. Mas frases nas quais aparecem sem repetição, e que no restante têm o mesmo som, têm o mesmo sentido.

b) Ambas as palavras têm a mesma função nos jogos de linguagem, com apenas uma diferença, que é a coisa sem importância do costume. O uso de ambas as palavras é ensinado do mesmo modo, por meio das mesmas ações, gestos, figuras, etc.; e a diferença no seu modo de uso é acrescentado como algo secundário, como um dos traços caprichosos da linguagem, à explicação das palavras. Por isso, dissemos: "X" e "Y" têm a mesma significação.

c) Com ambas as negações combinamos representações diferentes. "X" gira, por assim dizer, o sentido em 180 graus. E *por isso* duas negações dessas levam o sentido de volta ao seu antigo lugar. "Y" é como um sacudir de cabeça. E como não se suprime um sacudir de cabeça com um outro, também não se suprime um "Y" com um outro. E mesmo que frases com ambas as negações cheguem praticamente à mesma coisa, "X" e "Y" exprimem, contudo, idéias diferentes.

557. A que se deveu o fato de que, ao pronunciar a dupla negação, eu a tive em mente *(meinte)* como negação reforçada e não como afirmação? Não há resposta alguma que diga: "deve-se a que. . . " Em lugar de dizer: "com esta duplicação tinha-se em mente um reforço", posso *pronunciá-la,* sob certas condições, como reforço. Em lugar de

dizer: "com a duplicação da negação tinha-se em mente sua supressão", posso, por exemplo, colocar parênteses. "Sim, mas mesmo estes parênteses podem desempenhar diferentes papéis; pois, quem diz que eles devem ser concebidos como *parênteses?"* Ninguém diz isto. E você explicou sua concepção novamente por meio de palavras. O que os parênteses significam depende da técnica de sua aplicação. A questão é: sob que circunstâncias tem sentido dizer: "Eu tinha em mente. . .", e que circunstâncias me dão o direito de dizer: "Ele tinha em mente. . ."?

558. Que significa o fato de que, na frase: "a rosa é vermelha", o "é" tem outro significado do que na frase: "duas vezes dois é quatro"? Se respondemos que isto significa que se pode dizer diferentes regras destas duas palavras, então devemos dizer que temos aqui apenas *uma* palavra. — E se atento apenas para as regras gramaticais, então estas permitem o emprego da palavra "é" em ambos os contextos. — Porém a regra que mostra que a palavra "é" tem diferentes significações nestas frases é aquela que permite substituir a palavra "é", na segunda frase, pelo sinal de igualdade, e o proíbe na primeira.

559. Gostaríamos de falar sobre a função da palavra *nesta* frase. Como se a frase fosse um mecanisno no qual a palavra desempenha uma determinada função. Mas em que consiste essa função? Como surge? Pois, nada está oculto, vemos toda a frase! A função deve mostrar-se no decorrer do cálculo. ((Corpo de significação.))

560. "A significação da palavra é o que explica a explicação da significação." Isto é, se você quer compreender o uso da palavra "significação", então verifique o que se chama de "explicação da significação".

561. Não é estranho que eu diga que a palavra "é" é usada em duas significações diferentes (como cópula e como sinal de igualdade), e, no entanto, não gostaria de dizer que sua significação é seu uso: a saber, como cópula e como sinal de igualdade?

Dir-se-ia que estas duas espécies de uso não dão *uma* significação; que a união pessoal por meio da mesma palavra é um acaso inessencial.

562. Mas como posso decidir o que é um traço essencial da notação e o que é inessencial, casual? Encontra-se, então, uma realidade por detrás da notação e segundo a qual esta orientaria sua gramática?

Suponhamos um caso semelhante num jogo: no jogo de damas distinguimos a dama colocando duas peças uma sobre a outra. Não diríamos então que é inessencial para o jogo que a dama consista de duas peças?

563. Digamos que a significação de uma peça (de uma figura) é o seu papel no jogo. — Ora, no início de cada partida de xadrez, é decidido por um sorteio qual jogador receberá as peças brancas. Para tanto, um deles segura, em cada uma das mãos, um rei e o outro escolhe ao acaso uma das mãos. Consideraremos, então, também como papel do rei no jogo de xadrez o fato de ser empregado em tal sorteio?

564. Estou pois, mesmo em jogo, inclinado a diferenciar entre regras essenciais e inessenciais. Diríamos que o jogo não tem apenas regras, mas também *graça (Witz).*

565. Para que a mesma palavra? Em cálculo não fazemos nenhum uso dessa igualdade! — Por que as mesmas peças de jogo para ambas as finalidades? — Mas o que significa neste caso "fazer uso da igualdade"? Usarmos a mesma palavra não é, pois, um uso?

566. Parece que aqui o uso da mesma palavra, da mesma peça, teria uma *finalidade* — quando a igualdade não é casual, inessencial. E que a finalidade seja reconhecer a peça e poder saber como jogar. — Fala-se de uma possibilidade física ou lógica? Se se trata dessa última, então a igualdade das peças pertence ao jogo.

567. O jogo deve ser determinado por regras! Quando, pois, uma regra prescreve que se deve empregar os reis para o sorteio, antes da partida, então isto pertence essencialmente ao jogo. Que poderíamos objetar contra isso? Que não se percebe a graça dessa prescrição. Do mesmo modo como não perceberíamos a graça de uma regra segundo a qual se devesse girar a peça três vezes antes de fazer um lance com ela. Se encontrássemos esta regra para um jogo de tabuleiro, nos admiraríamos, e faríamos suposições sobre a finalidade dela. ("Deveria esta prescrição impedir que jogássemos sem reflexão?")

568. Se compreendo corretamente o caráter do jogo — poderia dizer — então isto não pertence essencialmente a ele.

((A significação: uma fisionomia.))

569. A linguagem é um instrumento. Seus conceitos são instrumentos. Pensamos talvez que não possa fazer uma *grande* diferença *quais* conceitos empreguemos. Que possamos fazer física tanto com medidas como pé e polegada, como com metro e centímetro; a diferença é apenas de comodidade. Mas mesmo isso não é verdade, se, por exemplo, em nosso sistema de medidas, os cálculos requerem mais tempo e esforço do que podemos despender.

570. Conceitos nos levam à investigações. São a expressão de nosso interesse e o dirigem.

571. Paralelo enganador: a psicologia trata de processos na esfera psíquica, como a física, na esfera física.

Ver, ouvir, pensar, sentir, querer, não são objetos da psicologia *no mesmo sentido* que o movimento dos corpos, os fenômenos elétricos, etc. são objetos da física. Isto você percebe pelo fato de que o físico vê, ouve esses fenômenos, reflete sobre eles e os transmite a nós, enquanto que o psicólogo observa as *manifestações* (o comportamento) do sujeito.

572. Expectativa é, gramaticalmente, um estado como: ter uma opinião, esperar algo, saber algo, ser capaz de algo. Mas, para compreender a gramática desses estados, precisamos perguntar: "Qual o critério para afirmar que alguém se encontra nesse estado?" (Estado de dureza, de peso, de ajustamento.)

573. Ter uma opinião é um estado. — Um estado de quê? De alma? De espírito? Ora, de quem se diz que tem uma opinião? Do Sr. N.N. por exemplo. E esta é a resposta correta.

Não devemos esperar nenhum esclarecimento da resposta à questão. As questões que penetram mais profundamente são: que consideramos, em casos especiais, como critério para afirmar que alguém tem tal ou tal opinião? Quando dizemos: ele chegou naquela ocasião, a essa opinião? Quando dizemos que ele mudou sua opinião? E assim por diante. A imagem que as respostas a essas questões nos dão mostra *o que* é aqui tratado gramaticalmente como *estado*.

574. Uma frase e, por isso, num outro sentido, um pensamento podem ser a 'expressão' da crença, da esperança, da expectativa, etc. Mas crer não é pensar. (Uma anotação gramatical.) Os conceitos de crer, esperar, ter esperanças são de espécie menos diferente uma da outra do que o são do conceito de pensar.

575. Quando me sentei nesta cadeira, acreditava, naturalmente, que ela me suportaria. Nem sequer pensei que ela pudesse se quebrar.

Mas: "apesar de tudo que ele fez, eu acreditava firmemente. . ." Neste caso se pensa e se luta renovadamente por uma determinada orientação.

576. Observo o pavio que queima e sigo com enorme ansiedade a progressão da chama e como ela se aproxima do explosivo. Talvez não pense absolutamente nada, ou então uma quantidade de pensamentos desencontrados me passam pela cabeça. Este é certamente um caso de expectativa.

577. Dizemos: "Eu espero por ele" quando acreditamos que ele virá, mas não nos *ocupamos* com sua vinda. ("Espero por ele" significa aqui "ficaria surpreso se ele não viesse" — e não chamaríamos isso de descrição de um estado de alma.) Mas dizemos também: "Espero por ele" quando isso deve significar: eu aguardo por ele. Pode-

ríamos imaginar uma linguagem que, nestes casos, utilizasse conseqüentemente verbos diferentes. E, do mesmo modo, utilizasse mais de um verbo para os casos em que falamos de 'crer', 'ter esperança' e assim por diante. Os conceitos dessa linguagem seriam talvez mais adequados para uma compreensão da psicologia do que os conceitos de nossa linguagem.

578. Pergunte-se, que significa *crer* no teorema de Goldbach? Em que consiste essa crença? Em um sentimento de segurança quando o pronunciamos, ouvimos ou pensamos? (Isto não nos interessa.) E quais são as características desse sentimento? Nem sei mesmo em que medida esse sentimento é suscitado pelo próprio teorema.

Devo dizer que a crença é uma tonalidade do pensamento? De onde vem essa idéia? Ora, existe uma entoação da crença assim como da dúvida.

Perguntaria: Como a crença intervém neste teorema? Vejamos quais as conseqüências dessa crença, a que ela nos leva. "Ela me leva à procura de uma prova desse teorema." — Bem, e agora vejamos ainda em que consiste sua procura! Então saberemos o que se dá com a crença no teorema.

579. O sentimento de confiança: como ele se manifesta no comportamento?

580. Um 'processo interior' necessita critérios exteriores.

581. A expectativa está inserida na situação da qual ela nasce. A expectativa de uma explosão pode, por exemplo, nascer de uma situação na qual *é de se esperar* uma explosão.

582. Quando alguém, em vez de dizer: "Espero a explosão a qualquer momento", sussura: "Vai logo começar", suas palavras não descrevem nenhuma sensação; se bem que elas e seu tom possam ser a manifestação da sua sensação.

583. "Mas você fala como se eu verdadeiramente não esperasse, não tivesse esperança *agora* — no entanto, creio ter esperança. Como se o que acontece *agora* não tivesse profunda significação." O que significa: "O que acontece agora tem significação" ou "tem profunda significação"? O que é uma sensação *profunda?* Alguém poderia, durante um segundo, sentir amor profundo ou profunda esperança, *não importando* o que precede e o que segue esse segundo? — O que aconteceu agora tem significação — neste meio *(Umgebung)*. O meio lhe dá a importância. E as palavras "ter esperança" referem-se a um fenômeno da vida humana. (Uma boca sorridente *sorri* apenas num rosto humano.)

584. Se estou sentado no meu quarto e tenho esperança de que

N.N. virá e me trará dinheiro, e se um minuto desse estado pudesse ser isolado, pudesse ser destacado desse contexto: o que acontece nesse minuto não seria então ter esperança? — Pense, por exemplo, nas palavras que você pronuncia nesse tempo. Não pertencem mais a essa linguagem. E a instituição do dinheiro também não existe num outro meio.

A coroação de um rei é a imagem do esplendor e da dignidade. Destaque um minuto desse acontecimento do seu meio: a coroa é colocada sobre a cabeça do rei vestido com seu manto de coroação. — Mas num outro meio, o ouro é o metal mais barato, seu brilho é tido como vulgar. O tecido do manto é de fabricação barata. A coroa é a paródia de um chapéu decente. Etc.

585. Quando alguém diz: "Tenho esperança de que ele virá", — isto é um *relato* sobre seu estado de alma, ou uma *manifestação* de sua esperança? — Posso, por exemplo, dizê-lo a mim mesmo. E não faço a mim nenhum relato. Pode ser um suspiro; mas não precisa ser nenhum. Se digo a alguém: "Não posso hoje concentrar meus pensamentos no trabalho, penso sempre na sua vinda", — então *isto* será chamado de uma descrição do meu estado de alma.

586. "Ouvi dizer que ele virá; já o espero o dia inteiro." Isto é um relato sobre o modo como passei o dia. — Numa conversa, chego ao resultado de que um determinado acontecimento é de se esperar, e tiro esta conclusão com as palavras: "Devo, pois, esperar sua vinda agora". Podemos chamar isto de primeiro pensamento, de primeiro ato dessa expectativa. — A exclamação: "Eu o espero com saudade!" pode se chamar ato do esperar. Mas posso pronunciar as mesmas palavras como o resultado de uma auto-observação e elas significariam, mais ou menos: "Então, depois de tudo o que passou, espero-o, no entanto, com saudade". Isto depende de como se chegou a essas palavras?

587. Tem sentido perguntar: "De onde você sabe que você crê?"; — e a resposta seria: "Eu o reconheço pela introspecção"?

Em *certos* casos poderemos dizer algo como isso, na maioria, não.

Tem sentido perguntar: "Amo-a realmente, ou estou apenas me iludindo?" E o processo da introspecção é o despertar de lembranças; de representações de situações possíveis e de sentimentos que teríamos se. . .

588. "Fico remoendo a decisão de viajar amanhã." (Pode-se chamar isto de uma descrição de um estado de ânimo.) — "Suas razões não me convencem. Sou de opinião, agora como antes, de via-

jar amanhã." Aqui somos tentados a chamar de sentimento à intenção. O sentimento é o de uma certa rigidez; de uma decisão inalterável. (Mas há também aqui muitos sentimentos e atitudes diferentes e característicos.) — Perguntam-me: "Por quanto tempo você fica aqui?" Respondo: "Amanhã parto de viagem; minhas férias terminam". — Mas, ao contrário, no fim de uma discussão digo: "Pois bem, então parto amanha!" Tomo uma decisão.

589. "Decidi-me, de coração a. . ." E, dizendo isso, inclinamonos a apontar para o coração. Este modo de falar deve ser levado a sério psicologicamente. Por que deveria ser levado menos a sério do que a asserção de que a crença é um estado de alma? (Lutero: "A fé está sob a mama esquerda".)

590. Poderia ser que alguém aprendesse a compreender a significação da expressão *"ter em mente (meinen)* seriamente o que se diz" por meio de um gesto que apontasse para o coração. Mas agora devese perguntar: como se evidencia que ele aprendeu?

591. Devo dizer que quem tem uma intenção experimenta uma tendência? Existiriam determinadas vivências de tendência? — Lembre-se do seguinte caso: quando, numa discussão, queremos fazer urgentemente uma observação, uma proposta, acontece freqüentemente que abrimos a boca, aspiramos e retemos o ar; se decidimos então deixar a proposta de lado, soltamos o ar. A vivência deste processo é evidentemente a vivência de uma tendência para falar. Quem me observa reconhecerá que eu quis dizer alguma coisa e então resolvi outra coisa. A saber, *nesta* situação. — Numa outra, não interpretaria meu comportamento desse modo, por mais característico que seja, na presente situação, da intenção de falar. E existe alguma razão para supor que esta mesma vivência não poderia surgir numa situação inteiramente diferente, na qual nada tem a ver com uma tendência?

592. "Mas se você diz 'tenho a intenção de viajar', é que você tem em mente *(meinst)* fazê-lo! É novamente a significação *(Meinen)* espiritual que dá vida à frase. Se você repete a frase de alguém, apenas, por exemplo, para zombar de seu modo de falar, então você a pronuncia sem essa significação." — Quando filosofamos, pode, muitas vezes, parecer assim. Mas imaginemos realmente *diferentes* situações e conversas e como aquela frase é então pronunciada! — "Descubro sempre um subtom espiritual, talvez nem sempre o *mesmo."* — E não havia nenhum subtom quando você repetiu a frase do outro? E como separar o 'subtom' das demais vivências do ato de falar?

593. Uma causa principal das doenças filosóficas — dieta unila-

teral: alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos.

594. "Mas as palavras pronunciadas significativamente não têm apenas superfície, mas também uma dimensão de profundidade!" Ocorre realmente algo diferente quando são pronunciadas significativamente, do que quando são simplesmente pronunciadas. — Como eu o expresso, não importa. Se digo que têm profundidade no primeiro caso, ou se acontece algo no meu íntimo ao pronunciá-las, ou se têm uma atmosfera, — isto leva sempre à mesma coisa.

"Se todos estamos de acordo, não será isso verdade?"

(Não posso aceitar o testemunho de outro, porque não é nenhum *testemunho*. Diz-me apenas o que ele está inclinado a dizer.)

595. É natural, para nós, pronunciar a frase neste contexto; e não natural dizê-la isoladamente. Devemos dizer: há um sentimento determinado que acompanha o pronunciar de toda frase, cujo pronunciar nos é natural?

596. O sentimento da 'familiaridade' e do 'natural'. É mais fácil encontrar um sentimento da não-familiaridade e do não-natural. Ou *sentimentos*. Pois nem tudo o que nos é desconhecido nos dá a impressão de não-familiaridade. E aqui deve-se refletir sobre o que chamamos de "desconhecido". Um marco que vemos no caminho, reconhecemos como tal, mas talvez não como aquele que sempre esteve lá. Um homem como homem, mas não como um conhecido. Há sentimentos de completa familiaridade; sua manifestação é muitas vezes um olhar, ou as palavras "o velho quarto!" (que habitei há muitos anos e que agora reencontro inalterado). Da mesma forma, há sentimentos de estranheza: hesito, olho o objeto ou pessoa, perscrutando ou desconfiado; digo: "tudo me é estranho". — Mas não consigo dizer porque há esse sentimento de estranheza; cada objeto que conhecemos bem e que não nos parece estranho nos dá um sentimento de familiaridade. — Achamos, por assim dizer, que o lugar anteriormente tomado pelo sentimento de estranheza deveria, *de algum modo,* estar ocupado. O lugar para essa atmosfera existe, e se esta não o ocupar, então uma outra o ocupa.

597. Da mesma forma que o alemão que fala bem o inglês deixa escapar germanismos, embora ele não construa primeiro as expressões em alemão para depois traduzi-las para o inglês; da mesma forma, pois, que ele fala inglês *como se traduzisse* 'inconscientemente' do alemão, assim pensamos freqüentemente que um esquema de pensamento serve de base ao pensamento, como se traduzíssemos de um modo de pensar primitivo para o nosso.

598. Quando filosofamos, desejaríamos hipostasiar sentimentos onde não há nenhum. Eles servem para nos explicar nossos pensamentos.

'Aqui, a elucidação de nosso pensar exige um sentimento!' É como se nossa convicção a seguisse, sob essa exigência.

599. Em filosofia não se tiram conclusões. "É preciso que seja desse modo!" não é uma proposição filosófica. A filosofia apenas estabelece o que cada um lhe permite.

600. Tudo o que não nos chama a atenção dá a impressão de discrição? O que nos é habitual nos dá sempre uma *impressão* de habitual?

601. Quando falo desta mesa, — *recordo-me* de que este objeto é chamado de "mesa"?

602. Se alguém me pergunta: "Você reconheceu sua escrivaninha quando entrou no quarto hoje pela manhã?", — então direi certamente: "É claro!" E contudo seria enganador dizer que aí ocorreu um reconhecimento. A escrivaninha não me era estranha, naturalmente; não fiquei surpreendido ao vê-la como ficaria se ali estivesse uma outra, ou um objeto estranho.

603. Ninguém dirá que, cada vez que entro em meu quarto, no meu ambiente habitual, ocorre um reconhecimento de tudo aquilo que vejo e vi centenas de vezes.

604. Temos facilmente uma falsa imagem dos processos que chamamos de "reconhecimento"; como se o reconhecimento fosse constituído sempre pela comparação de duas impressões entre si. É como se eu trouxesse um desenho do objeto comigo e diagnosticasse por ele um objeto como sendo aquele que o desenho representa. Nossa memória parece ser a mediação para tal comparação, na medida em que nos conserva uma imagem do que foi visto antes, ou nos permite (como através de um tubo) ver no passado.

605. E não é tanto como se eu comparasse o objeto com um desenho ao lado dele, mas sim como se ele *coincidisse* com o desenho. Pois vejo apenas um e não dois.

606. Dizemos: "A expressão de sua voz era autêntica". Se não fosse autêntica, imaginaríamos, por assim dizer, atrás dela uma outra. — Ele faz externamente *esse* rosto, no íntimo faz outro. — Mas isto não significa que, quando sua expressão é *autêntica,* ele faça dois rostos iguais.

(("Uma expressão bem determinada."))

607. Como se avalia que horas são? Mas não quero dizer segundo *indícios* exteriores, a posição do sol, a claridade no quarto, e coisas

do gênero. — Perguntamo-nos, por exemplo, "que horas podem ser?", paramos um instante, representamo-nos talvez o mostrador; e então dizemos uma hora qualquer. — Ou consideram-se várias possibilidades; imagina-se *uma* hora, depois outra, e finalmente ficamos com uma delas. Acontece desse modo ou de modo semelhante. — Mas o que nos veio ao espírito não é acompanhado de um sentimento de convicção; e isto não significa que ele concorda com um relógio imaginário? — Não, não leio a hora de nenhum relógio; um sentimento de convicção existe, na medida em que digo uma hora *sem* sensação de dúvida, com calma e segurança. — Mas não se conclui nada por ocasião dessa indicação de tempo? — Nada que eu saiba, a menos que você chame assim à tranqüilização da reflexão, o ficar com um número. Também não teria nunca falado de um 'sentimento de convicção', mas dito: refleti um momento e então me decidi que são cinco e quinze. — Mas segundo o que me decidi? Teria dito, talvez: "apenas segundo o sentimento"; isto somente significa: deixei isso a cargo do que me viesse ao espírito. — Mas você teve, para avaliar o tempo, pelo menos de transportar-se a um determinado estado; e você não toma cada representação de uma indicação de tempo como indicação do tempo correto! — Como foi dito: *perguntara-me* "que horas poderão ser?" Isto é, não li esta frase, por exemplo, numa novela nem a citei como palavras de alguém nem treinei a pronúncia dessas palavras, etc. Não falei as palavras sob *essas* circunstâncias. — Mas sob *quais,* pois? — Pensava, ao tomar o café da manhã, se, por causa dele, não me atrasaria. Algo assim foram as circunstâncias. — Mas você realmente não vê que você estava num estado característico, por assim dizer, numa atmosfera característica, ainda que impalpável, para a avaliação do tempo? — Sim, o característico foi que eu me perguntei "que horas poderão ser?" — E se esta frase tem uma atmosfera determinada —, como posso separá-la dela mesma? Nunca me viria ao espírito que a frase tem tal halo, se não tivesse pensado que se poderia dizê-la também de modo diferente —, como citação, por brincadeira, como exercício de pronúncia, etc. E *então,* de repente, quis pronunciar a frase, pareceu-me, de repente, que eu deveria contudo ter *tido em mente (gemeint)* aquelas palavras de algum modo especial, a saber, de modo diferente daqueles outros casos. A imagem da atmosfera especial se impôs a mim; vejo esta atmosfera formalmente diante de mim — desde que não olhe para aquilo que, conforme minha lembrança, realmente aconteceu.

E no que diz respeito ao sentimento de certeza: muitas vezes digo a mim mesmo "estou certo de que são . . . horas" e numa entoação

mais ou menos segura, etc. Se você me pergunta pela *razão* de tal certeza, não tenho nenhuma.

Quando digo: leio a hora num relógio imaginário, — isto é uma imagem que apenas corresponde ao fato de que fiz essa indicação de tempo. E a finalidade da imagem é de assimilar esse caso ao outro. Recuso-me a reconhecer dois casos diferentes.

608. De grande importância é a idéia da inapreensibilidade daquele estado espiritual que ocorre durante a avaliação do tempo. Por que é *inapreensível?* Não é porque nos negamos a incluir aquilo que é apreensível em nosso estado no estado específico que postulamos?

609. A descrição de uma atmosfera é um emprego especial da linguagem para finalidades especiais.

((Interpretação da 'compreensão' como atmosfera; como ato anímico. Pode-se construir, por acréscimo, uma atmosfera para tudo. 'Um caráter indescritível'.))

610. Descreva o aroma do café! — Por que não é possível? Faltam-nos as palavras? E *para que* nos faltam? — De onde vem o pensamento de que tal descrição, no entanto, deveria ser possível? Você teria alguma vez sentido a falta de tal descrição? Você já tentou descrever o aroma e não conseguiu?

((Gostaria de dizer: "Esses tons dizem algo de soberbo, mas não sei o que". Esses tons são um forte gesto, mas não posso compará-los com nada esclarecedor. Um aceno de cabeça profundamente sério. James: "Faltam-nos as palavras". Por que não as introduzimos? Qual deveria ser o caso para que o pudéssemos fazer?))

611. "O querer também é apenas uma experiência", gostaríamos de dizer (a 'vontade' também é apenas 'representação'). Ela vem quando vem, e não posso provocá-la.

Não provocar? — Como o *quê?* O que posso pois provocar? Com o que comparo o querer, quando digo isso?

612. Não diria, por exemplo, que o movimento de meu braço vem quando vem, etc. E este é o domínio em que dizemos, significativamente, que algo não nos acontece simplesmente, mas sim que o *fazemos*. "Eu não preciso esperar que meu braço se levante —, eu posso levantá-lo." E aqui oponho o movimento de meu braço ao fato de que as fortes palpitações de meu coração irão se acalmar.

613. No sentido em que eu possa provocar algo (por exemplo, dores de estômago, por comer demasiado), posso também provocar o querer. Neste sentido, provoco o querer-nadar na medida em que pulo na água. Diria, certamente: eu não poderia querer o querer; isto é, não

tem nenhum sentido falar de querer querer. "Querer" não é o nome de uma ação e, portanto, de nenhuma ação involuntária. Minha expressão falsa adveio do fato de que queremos imaginar o querer como o provocar imediato e não causal. Esta idéia porém tem por base uma analogia enganadora; o nexo causal parece produzido por um mecanismo que une duas partes de uma máquina. A ligação pode se interromper, se o mecanismo se desarranja. (Pensamos apenas nos desarranjos a que um mecanismo normalmente está sujeito, e não, por exemplo, que, de repente, as rodas dentadas amoleçam ou penetrem uma na outra, etc.)

614. Quando movimento meu braço, 'voluntariamente', não me sirvo de nenhum meio para provocar o movimento. Mesmo meu desejo não é um tal meio.

615. "O querer, se não deve ser uma espécie de desejo, deve ser o próprio agir. Não deve parar antes do agir." Se é o agir, então é o agir no sentido habitual da palavra; portanto: falar, escrever, andar, levantar algo, representar-se algo. Mas também: pretender, tentar, esforçar-se, por — falar, escrever, levantar algo, representar-se algo, etc.

616. Quando levanto meu braço, *não* desejei que ele devesse se levantar. A ação voluntária exclui esse desejo. Pode-se contudo dizer: "Espero desenhar o círculo sem erros". E com isto se expressa o desejo de que a mão se mova desse e daquele modo.

617. Quando cruzamos os dedos de uma maneira peculiar, não estamos muitas vezes em condição de mover um determinado dedo a uma ordem, se o que dá essa ordem apenas *aponta* o dedo — apenas o mostra a nós. Se ele, ao contrário, o toca, então podemos movê-lo. Descreveríamos esta experiência do seguinte modo: não estaríamos em condição de *querer* mover o dedo. O caso é inteiramente diferente daquele em que não estamos em condição de mover o dedo porque, por exemplo, alguém o segura. Estaremos inclinados a descrever o primeiro caso do seguinte modo: não podemos encontrar nenhum início para a vontade antes que o dedo tenha sido tocado. Apenas quando o sentimos é que a vontade pode saber onde deve começar. — Mas este modo de expressão é enganador. Diríamos: "Como posso saber onde devo começar a querer, se o sentimento não designa o lugar?" Mas como saber então, quando o sentimento esta aí, para onde devo dirigir a vontade?

A experiência mostra que o dedo, neste caso, está como que paralisado, até que sentimos nele um contato; isto porém não se podia compreender *a priori*.

618. Representamo-nos aqui o sujeito que quer como algo sem massa (sem inércia), como um motor que não tem em si mesmo

nenhuma resistência de inércia a vencer. E que, portanto, é apenas impulsor, sem ser impulsionado. Isto é, podemos dizer: "Eu quero, mas meu corpo não me obedece". (Santo Agostinho.)

Mas, no mesmo sentido em que não pode me acontecer de não conseguir querer, também não posso tentá-lo.

619. E poder-se-ia dizer: "Só posso *querer* a qualquer momento, na medida em que nunca possa tentar querer".

620. *Fazer* parece não conter nenhum volume de experiência. Parece um ponto sem extensão, como a ponta de uma agulha. Esta ponta parece ser o verdadeiro agente. E o acontecer, no fenômeno, parece apenas conseqüência desse fazer. "Eu *faço*" parece ter um sentido determinado, separado de toda experiência.

621. Mas não nos esqueçamos de uma coisa: quando 'eu levanto meu braço', meu braço se levanta. E surge o problema: o que resta se subtraio do fato de que eu levanto meu braço o fato de que meu braço se levanta?

((As sensações cinestésicas são o meu querer?))

622. Quando levanto meu braço, não *tento,* na maioria das vezes, erguê-lo.

623. "Quero chegar a essa casa de qualquer maneira." Porém, se não se apresenta nenhuma dificuldade —, *posso* tentar alcançar essa casa de qualquer maneira?

624. Em um laboratório, sob a influência de correntes elétricas, por exemplo, alguém de olhos fechados diz: "Movimento meu braço para cima e para baixo" — apesar de o braço não se mover. "Ele tem pois o sentimento peculiar desse movimento", diremos. — Movimente seu braço para lá e para cá, com os olhos fechados. E procure, enquanto o movimenta, convencer-se de que ele está parado, e que você tem apenas certas sensações estranhas nos músculos e nas articulações!

625. "Como você sabe que levantou seu braço?" — "Eu o sinto". Portanto, o que você reconhece é a sensação? E você tem certeza de que a reconheceu corretamente? — Você tem certeza de ter levantado seu braço; não é este o critério, a medida do ato de reconhecer?

626. "Quando apalpo este objeto com um bastão, tenho a sensação tátil na ponta do bastão, e não na mão que o segura." Se alguém diz: "não tenho dores na mão, mas no punho", isto terá como conseqüência o fato de o médico examinar o punho. Mas que diferença há entre dizer que sinto a dureza do objeto na ponta do bastão e dizer que a sinto na mão? O que digo significa que: "é como se eu tivesse termi-

nais nervosos na ponta do bastão"? E *em que medida?* — Ora, estou inclinado a dizer que: "eu sinto a dureza, etc. na ponta do bastão". E com isto segue-se que, ao apalpar, não olho minha mão, mas sim a ponta do bastão; descrevo o que sinto com as palavras: "sinto algo duro, redondo" — e não com as palavras: "sinto uma pressão contra a ponta do polegar, do dedo médio e do dedo indicador. . ." Se alguém me perguntasse: "o que você sente agora nos dedos que seguram a sonda?"; poderia responder-lhe: "não sei — sinto *lá* algo duro, áspero".

627. Considere esta descrição de uma ação voluntária: "Tomo a decisão de, às 5 horas, tocar o sino; quando batem 5 horas, meu braço faz então este movimento". — É esta a descrição correta, e não *esta:* ". . . e quando batem 5 horas levanto meu braço"? — A primeira descrição poderia ser assim completada: "E veja!, meu braço se levanta quando batem 5 horas". E este "e veja!" é exatamente que desaparece aqui. Eu *não* digo: "Veja, meu braço se levanta!" quando o levanto.

628. Poderíamos dizer: o movimento voluntário se caracteriza pela ausência do espanto. E então não quero que perguntem: "Mas *por que* não se fica espantado aqui"?

629. Quando as pessoas falam sobre a possibilidade de uma pré-ciência do futuro, esquecem sempre o fato da predição dos movimentos voluntários.

630. Considere os dois jogos de linguagem:

a) Alguém dá a um outro a ordem de fazer determinados movimentos de braço, ou tomar certas posições corporais (o professor de ginástica e alunos). E uma variante desse jogo de linguagem é este: o aluno dá ordens a si mesmo e as executa.

b) Alguém observa certos processos regulares —, por exemplo, as reações de diferentes metais à ação de ácidos — e a partir daí faz predições sobre as reações que surgirão em determinados casos.

Entre estes dois jogos de linguagem há um parentesco evidente, e também uma diferença fundamental. Em ambos, poder-se-iam chamar as palavras pronunciadas de "predição". Mas compare o treinamento que leva à primeira técnica, com o treinamento para a segunda!

631. "Tomarei agora dois comprimidos; meia hora depois, vomitarei." — Nada é explicado se digo que, no primeiro caso, sou o agente e, no segundo, apenas observador. Ou: no primeiro caso vejo a conexão causal por dentro, no segundo, de fora. E muitas coisas semelhantes.

Também não atinge a questão, dizer que uma predição da pri-

meira espécie é tão pouco infalível quanto uma da segunda espécie.

Não disse que tomaria dois comprimidos por causa de observações do meu comportamento. Os antecedentes dessa frase foram outros. Quero dizer, os pensamentos, ações, etc. que levaram a ela. E é apenas enganador dizer: "O único pressuposto essencial de sua manifestação foi justamente sua decisão".

632. Não direi: em caso da manifestação da vontade — "tomarei comprimidos" — a causa é a predição, e a sua realização é o efeito. (Uma investigação fisiológica poderia talvez decidir sobre isso.) Pelo menos isto é verdadeiro: podemos freqüentemente predizer a ação de uma pessoa a partir da manifestação da decisão. Um jogo de linguagem importante.

633. "Antes, você foi interrompido; você ainda sabe o que queria [14] — Se agora sei, e o digo, — significa isso que antes já o pensara e somente não o dissera? Não. A menos que você tome a certeza com a qual eu continuo a frase interrompida como critério para o fato de que o pensamento já estava pronto naquela ocasião. — Mas já havia certamente tudo o que era possível — para auxiliar a continuação da frase, na situação e nos meus pensamentos.

634. Se continuo a frase interrompida e digo que, naquela ocasião, tinha querido continuá-la *assim,* isto se assemelha a desenvolver uma seqüência de pensamentos a partir de breves anotações.

E não *interpreto* pois essas anotações? Era possível, naquelas condições, apenas *uma* continuação? Certamente que não. Mas não *escolhi* entre essas interpretações. Eu me *recordei* que queria dizer isto.

635. "Eu queria dizer. . ." — Você se recorda de diferentes pormenores. Mas todos eles não mostram esta intenção. É como se tivesse sido tomada uma imagem de uma cena na qual, porém, apenas se vêem pormenores dispersos: aqui uma mão, lá uma parte de um rosto, ou um chapéu —, e o restante está obscuro. E é contudo como se eu soubesse perfeitamente o que a imagem toda representa. Como se pudesse ler o escuro.

636. Estes 'pormenores' não são irrelevantes no sentido em que o são outras circunstâncias, das quais me posso igualmente recordar. Mas aquele a quem comunico que "eu queria, por um instante, dizer. . .", não fica, com isto, sabendo desses pormenores, e também não precisa adivinhá-los. Ele não precisa saber, por exemplo, que eu já

[14] *Nos §§ 633 a 637,* este "querer dizer" é *sagen wollen* (ter vontade de dizer) e não, *meinen* (significar). (N. do T.)

tinha aberto a boca para falar. Ele *pode,* entretanto, 'ilustrar' o processo desse modo. (E esta capacidade pertence à compreensão de minha comunicação.)

637. "Sei perfeitamente o que eu queria dizer!" E contudo não o tinha dito. — E não o adivinho a partir de um outro processo que ocorreu na ocasião e do qual me recordo.

E também não *interpreto* a situação de então e seus antecedentes. Pois não reflito sobre ela e não a julgo.

638. Como se dá que, apesar disso, eu esteja inclinado a ver nisso uma interpretação quando digo: "por um instante, queria enganá-lo? Suas ações e pensamentos não eram demasiado rudimentares?"

A evidência não pode, pois, ser muito escassa? Sim, se a examinamos, parece de fato extraordinariamente escassa; mas não será porque não atentamos para a história dessa evidência? Se tive, por um instante, a intenção de simular um mal-estar diante de alguém, necessitaria para tanto de um antecedente.

Aquele que diz "por um instante. . ." descreve realmente apenas um processo momentâneo?

Mas mesmo a história toda não constitui a evidência em virtude da qual eu disse "por um instante. . ."

639. A intenção *(Meinung),* podemos dizer, *desenvolve-se.* Mas mesmo aí reside um erro.

640. "Este pensamento liga-se a pensamentos que tive anteriormente." — Como o faz? Por meio de um *sentimento* de ligação? Mas, como pode o sentimento ligar realmente os pensamentos? — A palavra "sentimento" é aqui muito enganadora. Mas muitas vezes é possível dizer com certeza que "este pensamento está relacionado com o anterior", sem que se esteja em condições de mostrar a relação. Isto talvez o consigamos mais tarde.

641. "Se eu tivesse dito as palavras 'quero agora enganá-lo', não teria tido uma intenção mais segura do que sem as dizer." — Mas, se você tivesse dito aquelas palavras, precisaria tê-las tido em mente *(gemeint)* com toda seriedade? (Assim, a mais explícita expressão da intenção não é ainda evidência suficiente da intenção.)

642. "Eu o odiei nesse instante" — o que aconteceu então? Não consistia de pensamentos, sentimentos e ações? E se eu me representasse esse instante, faria uma feição determinada, pensaria em certos acontecimentos, respiraria de uma determinada forma, suscitaria certos sentimentos. Poderia imaginar uma conversa, toda uma cena, em que esse ódio se inflamasse. E poderia representar esta cena com sentimentos tais, que se aproximariam daqueles de um incidente real. Para

tanto me ajudará, naturalmente, o fato de ter vivido realmente algo semelhante.

643. Se me envergonho do incidente, envergonho-me da totalidade: das palavras, do tom venenoso, etc.

644 "Não me envergonho do que fiz na ocasião, mas sim da intenção que tive." — Mas a intenção não estava *também* presente naquilo que fiz? O que justifica a vergonha? Todos os antecedentes do incidente.

645. "Por um instante, queria. . ." Isto é, tive um determinado sentimento, uma vivência interior e me recordo disso. — E agora recorde-se *exatamente!* Então a 'vivência interior' do querer parece desaparecer novamente. Em vez disso, lembramo-nos de pensamentos, sentimentos, movimentos, e também de relações com situações anteriores.

É como se tivéssemos modificado a regulagem de um microscópio, e o que agora aparece no foco não se via antes.

646. "Ora, isto mostra apenas que você regulou erroneamente seu microscópio. Você devia olhar uma determinada camada do preparado, e vê agora uma outra."

Nisto há algo correto. Mas suponha que eu me lembre (com uma determinada disposição das lentes) de *uma* sensação; como me permito dizer que ela é aquilo a que chamo de "intenção"? Poderia ser que uma determinada comichão (por exemplo) acompanhasse cada uma das minhas intenções.

647. O que é a expressão natural de uma intenção? — Olhe um gato ao se aproximar furtivamente de um pássaro; ou um animal quando quer fugir.

((Ligação com frases sobre sensações.))

648. "Não me recordo mais de minhas palavras, mas recordo-me exatamente de minha intenção; queria acalmá-lo com minhas palavras." O que me *mostra* minha recordação? O que me traz à alma? Ora, como se não fizesse nada, além de sugerir essas palavras! — e talvez outras ainda, que descrevessem a situação mais precisamente. — ("Não me recordo mais de minhas palavras, mas sim do seu espírito.")

649. "Então aquele que não aprendeu nenhuma linguagem não pode ter certas recordações?" Certamente, — não pode ter recordações, desejos ou temores expressos por palavras. E recordações, etc. na linguagem não são simplesmente as representações gastas das *verdadeiras* vivências. O verbal *(das Sprachliche)* não é, pois, nenhuma vivência?

650. Dizemos que o cão teme que seu dono lhe vá bater; mas

não dizemos que ele teme que seu dono vá bater nele amanhã. Por que não?

651. "Recordo-me de que naquela ocasião teria permanecido com prazer por mais tempo." — Que imagem desse desejo surgiu em minha alma? Nenhuma. O que vejo na minha lembrança não autoriza nenhuma conclusão sobre meus sentimentos. E, no entanto, recordo-me claramente que eles existiam.

652. "Ele o mediu com olhar hostil e disse. . ." O leitor da novela compreende isto; não tem nenhuma dúvida em sua alma. Agora você diz: "Bem, ele acrescenta a significação em pensamento, ele a adivinha". Em geral, não. Em geral não acrescenta nada em pensamento, não adivinha nada. — Mas é também possível que o olhar hostil e as palavras se revelem mais tarde como simulação, ou que o leitor permaneça em dúvida a esse respeito e que, portanto, adivinhe realmente uma interpretação entre as possíveis. — Mas então ele adivinha sobretudo uma conexão. Ele diz para si mesmo, por exemplo: os dois que parecem tão inimigos são na realidade amigos, etc., etc.

(("Se você quer compreender a frase, você precisa se representar a significação anímica, o estado de alma que a acompanha."))

653. Imagine este caso: eu digo a alguém que segui um certo caminho segundo um plano que havia elaborado previamente. Mostro-lhe então esse plano, que consiste de traços num papel; mas não posso explicar em que medida esses traços são o plano do meu passeio nem dizer ao outro a regra segundo a qual o plano deve ser interpretado. Mas eu segui aquele desenho com todos os indícios característicos da leitura de mapas. Poderia chamar tal desenho de um plano 'privado'; ou o fenômeno que descrevi, de "seguir um plano privado". (Mas esta expressão pode ser facilmente mal compreendida.)

Poderia eu dizer então: "Leio o fato de querer agir anteriormente desta ou daquela maneira, como que de um plano, se bem que não esteja aí plano algum"? Mas isto nada mais significa que: *estou agora inclinado a dizer* que "leio a intenção de agir de tal modo em certos estados de alma dos quais me recordo".

654. Nosso erro é procurar uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como 'fenômenos primitivos'. Isto é, onde deveríamos dizer: *joga-se esse jogo de linguagem.*

655. Não se trata da explicação de um jogo de linguagem pelas nossas vivências, mas da constatação de um jogo de linguagem.

656. *Para que* digo a alguém que tive anteriormente tal e tal desejo? — Veja o jogo de linguagem como o *primário!* E os sentimentos, etc. como um modo de consideração, uma interpretação do jogo de linguagem!

Poder-se-ia perguntar: como pode o homem chegar a formular uma expressão verbal que chamamos de "relato de um desejo passado", ou de uma intenção passada?

657. Imaginemos que essa expressão tome sempre a forma: "Disse a mim mesmo: 'se ao menos pudesse permanecer por mais tempo!' " A finalidade de tal comunicação poderia ser a de ensinar o outro a conhecer minhas reações. (Compare a gramática de *meinen*"[15] e *"vouloir dire"*.[15]

658. Suponhamos que expressássemos a intenção de uma pessoa sempre de forma a dizer: "Ele disse como que a si mesmo: 'eu quero. . .' " — Esta é a imagem. E agora quero saber: como se emprega a expressão "dizer algo como que a si mesmo"? Pois não significa: dizer algo a si mesmo.

659. Por que quero comunicar-lhe, além do que fiz, também uma intenção? — Não porque a intenção seja também algo que se passou naquela ocasião. Mas porque quero comunicar-lhe algo sobre *mim*, algo que vai além do que então aconteceu.

Eu lhe abro meu íntimo quando digo o que queria fazer. — Mas não por causa de uma auto-observação, mas por meio de uma reação (poder-se-ia chamá-la também de intuição).

660. A gramática da expressão "naquela ocasião eu queria dizer *(wollte sagen)*. . . " é aparentada com a da expressão "eu poderia naquela ocasião ter continuado".

Num caso, a recordação de uma intenção, no outro, de uma compreensão.

661. Recordo-me de que *o* tive em mente *(gemeint)*. Recordo-me de um processo ou de um estado? — Como começou? Como transcorreu, etc?

662. Numa situação apenas um pouco diferente, em vez de fazer apenas sinal com o dedo, ele teria dito a alguém: "Diga a N. que venha para cá". Pode-se agora dizer que as palavras "queria que N. viesse para cá" descrevem o estado de minha alma naquela ocasião, e também *não* se pode dizer isso.

663. Quando digo "eu *o* tinha em mente", uma imagem pode pairar no meu espírito, por exemplo, como o vi, etc; mas a imagem é apenas como uma ilustração de uma história. Dela sozinha quase sempre nada se poderia concluir; apenas quando se conhece a história, sabe-se o que a imagem representa.

664. Poder-se-ia distinguir, no uso de uma palavra, uma 'gramá-

[15] Querer dizer. (N. do T.)

tica superficial' de uma 'gramática profunda'. Aquilo que se impregna diretamente em nós, pelo uso de uma palavra, é o seu modo de emprego na *construção da frase;* a parte do seu uso — poderíamos dizer — que se pode apreender com o ouvido. — E agora compare a gramática profunda da expressão "ter em mente" *(meinen),* por exemplo, com aquilo que sua gramática superficial nos permitiria conjecturar. Não é de espantar que se julgue difícil entender disso.

665. Suponha que alguém aponte para sua própria face, com uma expressão de dor, dizendo "abracadabra!" — Perguntamos: "O que você quer dizer *(meinst)"?* E ele responde: "Com isso queria dizer dor de dente". — Você pensa imediatamente: como se pode 'querer dizer dor de dente' com aquela palavra? Ou o que *significaria,* pois: *querer dizer (meinen)* dor com a palavra? E no entanto você teria afirmado, num outro contexto, que a atividade espiritual de *ter em mente (meinen)* tal ou tal coisa é justamente o mais importante no uso da linguagem.

Mas como —, não posso, pois, dizer "Com 'abracadabra' quero dizer dor de dente"? Certamente; mas isto é uma definição; e não uma descrição daquilo que acontece em mim ao pronunciar a palavra.

666. Suponha que você tem dores e ao mesmo tempo ouve um piano sendo afinado ao lado. Você diz: "Vai parar logo". Há uma grande diferença se você tem em mente a dor ou a afinação do piano! — Certamente; mas no que consiste essa diferença? Concordo que, em muitos casos, uma direção da atenção corresponderá à intenção, tanto quanto também, muitas vezes, um olhar, um gesto, ou um fechar de olhos que poderíamos chamar de um "olhar-para-dentro".

667. Suponha que alguém simule dores e diga: "Já vai passar". Não se pode dizer que ele tem em mente a dor? E no entanto ele não concentra sua atenção em nenhuma dor. — E o que ocorre, se digo finalmente: "Já passou"?

668. Mas não se pode mentir também, quando se diz: "Já vai parar" e tem-se em mente a dor, — mas à pergunta: "O que você tinha em mente?" dá-se a resposta: "O barulho no quarto ao lado"? Em casos dessa natureza, diz-se, por exemplo: "Quis responder. . ., mas refleti e respondi . . ."

669. Podemos referir-nos, ao falar, a um objeto, na medida em que apontamos para ele. O apontar é aqui uma parte do jogo de linguagem. E então nos parece que falamos de uma sensação pelo fato de dirigirmos nossa atenção para ela, enquanto falamos. Mas, onde está a analogia? Ela reside aparentemente no fato de que possamos apontar para algo por meio do *olhar* e da *audição.*

Mas mesmo o *apontar* para o objeto de que se fala pode ser talvez inessencial para o jogo de linguagem, para o pensamento.

670. Imagine que você telefone para alguém e diga a ele: "Esta mesa é muito alta", enquanto aponta a mesa com o dedo. Que papel desempenha aqui o apontar? Posso dizer: *tenho em mente* a mesa em questão quando aponto para ela? Para que esse apontar, para que essas palavras e tudo o mais que as acompanha?

671. E para que aponto, então, através da atividade interior da audição? Aponto para o som que me chega ao ouvido e para o silêncio, quando não ouço *nada?*

A audição *busca* como que uma impressão auditiva e não pode, portanto, apontar para ela, mas sim apenas para o *lugar* onde a busca.

672. Se a atitude receptiva é chamada de 'apontar' para algo, — então não é para a sensação que experimentamos com isso.

673. A atitude espiritual não *acompanha* a palavra no mesmo sentido que um gesto a acompanha. (Do mesmo modo que alguém pode viajar sozinho e ser, contudo, acompanhado por meus votos, e como um recinto pode estar vazio e estar, contudo, inundado de luz.)

674. Dizemos, por exemplo: "Não tinha agora em mente *(gemeint)* minha dor propriamente; não lhe dei suficiente atenção"? Coloco-me, por exemplo, a questão: "O que queria dizer *(gemeint)* então com essa palavra? Minha atenção estava dividida entre minha dor e o barulho"?

675. "Diga-me: o que ocorreu em você quando pronunciou as palavras. . .?" A resposta a isto não é: "Queria dizer. . ."!

676. "Com a palavra, queria dizer *isto"* é uma comunicação que é empregada de modo diferente do que a de uma afecção da alma.

677. Por outro lado: "Antes, enquanto rogava pragas, você tinha em mente realmente isso"? Isto significa tanto quanto: "Ao fazê-lo você estava realmente irritado"? — E a resposta pode ser dada com base numa introspecção e é freqüentemente do gênero: "Eu não o quis dizer *(gemeint)* muito a sério", "eu o quis dizer *(gemeint)* um pouco por brincadeira", etc. Aqui há diferença de grau.

E, contudo, dizemos também: "Ao dizer esta palavra, pensei mais ou menos nela".

678. Em que consiste esta significação *(Meinen)* (da dor ou da afinação do piano)? Não vem nenhuma resposta — pois as respostas que à primeira vista se nos oferecem não servem. "E, contudo, na ocasião, eu *queria dizer (meinte)* isto e não aquilo." Sim — agora você repetiu com ênfase apenas uma frase que ninguém contradisse.

679. "Você pode duvidar de que queria dizer *isto?"* — Não; mas também não posso estar seguro de sabê-lo.

680. Quando você me diz que rogou e que ao fazê-lo tinha em mente *(gemeint)* a pessoa N., é-me indiferente se você olhava seu retrato, se você a imaginava, pronunciava seu nome, etc. As conclusões que me interessam desse fato não têm nada a ver com isso. Por outro lado, poderia ser que alguém me explicasse que a praga só tem *efeito* se nos representamos claramente a pessoa ou pronunciamos seu nome em voz alta. Mas não diríamos: "Depende do modo como o que pragueja *tem em mente* sua vítima".

681. Também não perguntamos: "Você está certo de que *o* amaldiçoou, de que foi estabelecida a ligação com ele"?

Então, esta ligação é tão fácil de ser estabelecida que podemos estar tão seguros dela?! Que podemos saber que ela não falhou? — Ora, pode me acontecer de querer escrever a *alguém,* e escrever a outra pessoa? E como pode acontecer isto?

682. "Você disse 'já vai parar logo!' — Você pensou no barulho ou em suas dores?" Se responde: "pensei na afinação do piano", — constata que existiu essa ligação ou a estabeleceu com essas palavras? — Não posso dizer as *duas coisas?* Se o que ele disse era verdade, não existia aí uma ligação — e não estabelece, no entanto, uma outra que não existia?

683. Desenho uma cabeça. Você pergunta: "Quem representa?" — Digo: "Representa N." — Você: "Mas não se parece com ele; parece-se mais com M." — Quando eu disse que representava N., fazia uma ligação, ou relatava uma? Que ligação existia então?

684. O que permite dizer que minhas palavras descrevem uma ligação que existia? Ora, elas se referem a diferentes coisas que não surgem apenas com elas. Dizem, por exemplo, que na ocasião eu *teria* dado uma resposta, se tivesse sido interrogado. E, ainda que isto seja apenas condicional, diz, contudo, alguma coisa sobre o passado.

685. "Procure A" não significa "procure B"; mas, na medida em que sigo ambas as ordens, eu faria exatamente o mesmo.

Dizer que deveria ocorrer aí algo diferente seria semelhante a dizer que: as frases "hoje é o dia do meu aniversário" e "26 de abril é o dia do meu aniversário" devam referir-se a dias diferentes, pois seu sentido não é o mesmo.

686. "Naturalmente tinha em mente *(gemeint)* B; nem sequer pensei em A!"

"Eu queria que B viesse para cá a fim de. . . " — Tudo isto aponta para uma maior conexão.

687. Em lugar de "eu o tinha em mente" pode-se certamente dizer, algumas vezes, "eu pensei nele"; algumas vezes também, "sim, falamos dele". Então pergunte-se em que consiste 'falar dele'!

688. Podemos, conforme o caso, dizer: "Quando falei, senti que o dizia *a você*". Mas não diria isso se estivesse falando com você.

689. "Penso em N." "Falo de N."

Como falo dele? Digo algo como: "Preciso visitar N, hoje". — Mas isto não é suficiente! Poderia ter em mente diferentes pessoas que têm o nome "N". "Assim, pois, deve haver ainda uma outra ligação entre minha fala e N, senão não teria a ELE em mente".

Certamente existe uma tal ligação. Apenas ela não é como você a imagina, a saber, mediante um *mecanismo* espiritual.

(Compare-se: "tê-lo em mente" com "visá-lo".)

690. Que se passa quando faço uma observação aparentemente inocente e a acompanho de uma olhadela furtiva para alguém; e quando, outra vez, baixando os olhos, falo abertamente de uma pessoa presente, dizendo o seu nome — penso de fato *expressamente* nela, quando uso seu nome?

691. Se traço de memória o rosto de N, para mim mesmo, pode-se dizer que eu o *tenho em mente* com o meu desenho. Mas de que processo que ocorre durante o ato de desenhar (ou antes ou depois) posso dizer que seria o de ter-em-mente?

Pois, naturalmente, gostaríamos de dizer: quando ele o tinha em mente, visava a ele. Mas o que faz esta pessoa quando busca recordar-se do rosto do outro?

Quero dizer, como *O* traz à memória?

Como o chama?

692. Está certo quando alguém diz: "Quando lhe dei essa regra, queria dizer *(meinte)* que você devia, neste caso . . ."? Mesmo que, ao dar a regra, não pensasse nesse caso? Certamente está correto. "Querer dizer algo" não significa porém: pensar nisso. A questão porém é: como devemos julgar se alguém queria dizer isso? — É um critério, por exemplo, o fato de dominar ele uma determinada técnica da aritmética e da álgebra, e de dar a outro uma lição habitual sobre o desenvolvimento de uma série.

693. "Se ensino a alguém a formação da série. . ., certamente quero dizer que ele deve escrever em centésimo lugar. . ." — Correto: você quer dizer isso. E, evidentemente, sem mesmo ter de pensar necessariamente nisso. Isto lhe mostra como a gramática do verbo "querer dizer" é diferente da gramática do verbo "pensar". E não há nada mais errado do que chamar o 'querer dizer' de atividade espiritual! A não ser que se queira causar uma confusão. (Poderíamos falar também de uma atividade da manteiga, quando seu preço sobe; e se disso não resulta nenhum problema, esse fato é inofensivo.)

SEGUNDA PARTE

I

Podemos representar-nos um animal zangado, temeroso, triste, amistoso, assustado. Mas podemos representá-lo esperançoso? E por que não?
ça, etc. de "insatisfatórios"? Qual é nossa imagem primitiva de insatisfação? É uma cavidade? E diríamos que ela é insatisfatória? Não seria isso também uma metáfora? — O que chamamos de insatisfação, não é um sentimento — a fome, por exemplo?

O cão acredita que seu dono está à porta. Mas pode também acreditar que seu dono chegará depois de amanhã? — E *o que* ele não pode? — E eu, como o faço? Que resposta devo dar?

Apenas quem fala é que pode ter esperança? Apenas aquele que domina o emprego de uma linguagem. Isto é, os fenômenos da esperança são modificações dessa complicada forma de vida. (Se um conceito visa a um caráter de escrita humana, não tem nenhuma aplicação com relação a seres que não escrevem.)

"Preocupação" descreve-nos um padrão que retorna com diferentes variações no tapete da vida. Se, em um homem, a expressão corporal da tristeza e da alegria se alternam com as batidas de um relógio, não teríamos aí nem o desenrolar característico do modelo da tristeza nem o do modelo da alegria.

"Por um instante, ele sentiu uma forte dor." — Por que soa estranho: "Por um instante, ele sentiu uma forte preocupação"? Apenas porque ocorre tão raramente?

Mas você não sente *agora* preocupação? ("Mas você não joga xadrez *agora?"*) A resposta pode ser afirmativa; mas isto não torna o conceito de preocupação semelhante ao conceito de sensação. — A questão foi, na verdade, temporal e pessoal; e não a questão lógica que queríamos colocar.

"Você precisa saber: eu tenho medo."

"Você precisa saber: sinto pavor." —

Sim, podemos dizer isso até mesmo em um tom *sorridente.*

E você quer me dizer que ele não sente isso?! Como ele o *sabe* então? — Mas, mesmo se isto é uma comunicação, ele não aprende de suas sensações.

Pois imagine sensações provocadas por *gestos* de pavor: as palavras "sinto pavor" são um tal gesto; e se as sinto e as ouço ao pronunciá-las, isto faz parte daquelas sensações restantes. Por que o gesto mudo pode fundamentar o falado?

II

Com suas palavras "quando ouvi a palavra, ela significou para mim. . ." ele se refere a um *dado momento* e a uma *espécie de emprego da palavra.* (O que não compreendemos é naturalmente essa combinação.)

E a expressão "eu queria, naquela ocasião, dizer. . ." refere-se a um *dado momento* e a uma *ação.*

Falo das *relações* essenciais da expressão para separá-las de outras peculiaridades de nossa expressão. E essenciais para a expressão são as relações que nos levariam a traduzir uma forma de expressão de uma espécie, aliás desconhecida por nós, para uma forma que nos é usual.

Quem não estivesse em condição de dizer: a palavra "quer" pode ser um verbo ou uma conjunção, ou não fosse capaz de construir frases em que uma vez aparecesse como verbo, outra como conjunção, não poderia dar conta de simples exercícios escolares. Mas não se exige isso de um aluno: *conceber* a palavra, fora de um contexto, desse ou daquele modo, ou relatar de que maneira a concebeu.

As palavras "a rosa é vermelha" não têm sentido se a palavra "é" tem a significação de "é igual a". — Caso isto signifique que, quando você pronuncia aquela frase e tem em mente "é" enquanto signo de igualdade, o sentido da mesma se desintegra?

Tomamos uma frase qualquer e explicamos a alguém a significação de cada uma de suas palavras; com isso, ele aprende não só a empregar as palavras como também aquela frase. Se em lugar da frase tivéssemos escolhido uma seqüência de palavras sem sentido, ele não aprenderia a empregá-las. E se explicamos a palavra "é" como signo de igualdade, então ele não aprende a empregar a frase "a rosa é vermelha".

E, contudo, mesmo com a 'desintegração do sentido' ela tem sua exatidão. Esta reside neste exemplo: se você quer pronunciar a interjeição "Puxa!" de modo expressivo, ao fazê-lo não deve pensar no verbo puxar.

A vivência de uma significação e a vivência de uma imagem de representação. "Lá como cá temos a vivência", diríamos, "apenas de

algo diferente. Um outro conteúdo é oferecido à consciência — está diante dela". — Qual o conteúdo da vivência da representação? A resposta é: uma imagem ou uma descrição. E qual o conteúdo da vivência de significação? Não sei como responder. — Se aquela afirmação tem algum sentido, será o de que ambos os conceitos se comportam, um em relação ao outro, como os conceitos de 'vermelho' e 'azul'; e isto é falso.

Podemos reter a compreensão de uma significação como uma imagem de representação? Se de repente me vem ao espírito a significação de uma palavra, — pode esta também ficar parada diante de minha alma?

"O plano inteiro revelou-se de golpe à minha alma e assim permaneceu por cinco minutos." Por que isto soa estranho? Gostaríamos de crer que o que passou como um raio e o que permaneceu não podiam ser a mesma coisa.

Exclamei: "Agora o tenho!" — Foi um estremecimento repentino e, então, pude expor o plano em todos os seus pormenores. O que deveria permanecer aí? Uma imagem, talvez. Mas "Agora o tenho!" não significava que eu tinha a imagem.

Aquele a quem ocorreu a significação da palavra e que não a *esqueceu* novamente pode empregar a palavra dessa maneira.

Aquele a quem ocorreu a significação *conhece*-a então, e a ocorrência foi o início do saber. Como é então semelhante a uma vivência da representação?

Quando digo "O Sr. Russo não é russo", tenho em mente *(meine)* o primeiro "russo" como nome próprio, e o segundo, como nome comum. Deve então ocorrer algo diferente em meu espírito quando pronuncio o primeiro ou o segundo "russo"? (A não ser que pronuncie a frase 'como um papagaio'.) — Procure ter em mente o primeiro "russo" como nome comum e o segundo como nome próprio! — Como se faz isso? Quando *eu* o faço, pisco os olhos pelo esforço de tentar me representar a significação correta para cada uma das palavras. — Mas represento-me também a significação das palavras quando as uso de modo habitual?

Quando pronuncio a frase trocando as significações de seus termos, seu sentido se desintegra para mim. — Ora, desintegra-se *para mim*, mas não para a pessoa a quem faço a comunicação. O que tem isto, pois, de prejudicial? — "Mas ao pronunciar a frase de modo habitual ocorre realmente alguma *outra coisa* determinada." — *Não* ocorre então aquela 'representação da significação'.

III

O que faz com que minha representação de alguém seja minha representação *desse alguém?*

Não é a semelhança de imagens.

A mesma questão que é válida para a representação é válida também para a expressão "eu o vejo agora vivamente diante de mim". O que torna essa expressão uma expressão sobre *ele?* — Nada que lhe seja inerente ou que lhe seja simultâneo ('que esteja por trás dela').

Se você quer saber a quem ele tinha em mente, pergunte-lhe!

(Mas também pode ser que um rosto paire diante de meu espírito, que eu possa desenhá-lo, mas não saiba de quem é, nem onde o vi.)

Se alguém desenhasse ao se representar algo, ou em lugar de se representar algo; ainda que desenhasse com o dedo, no vazio (poderíamos chamar isso de "representação motora"), então poderíamos perguntar: "Isso representa quem?" E sua resposta decidiria. — É como se ele tivesse dado uma descrição em palavras, e que esta também pudesse *substituir* a representação.

IV

"Creio que ele sofre." — *Creio* também que ele não é nenhum autômato?

Apenas com repugnância poderia pronunciar a palavra em ambos os contextos.

(Ou será *assim:* creio que ele sofre; estou certo de que não é um autômato? Absurdo!)

Imagine que eu diga de um amigo: "ele não é um autômato". — O que é comunicado aqui e para quem isto seria uma comunicação? Para um *homem* que encontra outro em circunstâncias habituais? O que *poderia* isto comunicar-lhe! (No máximo que este sempre se comporta como um ser humano e não se comporta algumas vezes como máquina.)

"Creio que ele é um autômato" não tem assim, sem mais, nenhum sentido.

Minha atitude em relação a ele é uma atitude com relação à alma. Não sou de *opinião* de que ele tenha uma alma.

A religião ensina que a alma pode subsistir quando o corpo se desintegrou. Compreendo o que ela ensina? — Certamente que compreendo — posso representar-me muitas coisas a esse respeito. Pintaram-se até mesmo quadros dessas coisas. E por que um tal quadro

deve ser apenas a reprodução imperfeita do pensamento expresso? Por que não presta o *mesmo* serviço que a doutrina oral? E o que importa é o serviço.

Se a imagem do pensamento na cabeça pode nos ser imposta, por que não pode, com muito mais razão, ser-nos imposta a imagem do pensamento na alma?

O corpo humano é a melhor imagem da alma humana.

O que se passa, porém, com uma expressão como essa: "Quando você o disse, eu o compreendi em meu coração"? E ao dizê-lo, aponta-se para o coração. E não se *tem em mente (meint)* esse gesto?! Certamente o temos em mente. Ou somos conscientes de usar *apenas* uma imagem? Certamente que não. — Não é uma imagem de nossa escolha, não é uma metáfora, mas sim uma expressão figurada.

V

Imagine que observássemos o movimento de um ponto (um ponto de luz sobre uma tela, por exemplo). Poderíamos tirar importantes conclusões, dos mais variados gêneros, do comportamento desse ponto. Mas, como se pode observar diferentes coisas nele! — O percurso do ponto, e algumas de suas medidas (por exemplo, amplitude e comprimento de onda), ou a velocidade e a lei pela qual ela varia, ou o número, a situação, os lugares em que ele se modifica, aos saltos, ou a curvatura de seu percurso nesses lugares, e inúmeras outras coisas. — E cada um desses *traços* do comportamento poderia ser o único a nos interessar. Por exemplo: tudo nesse comportamento poderia nos ser indiferente a não ser o número de linhas sinuosas em determinado período de tempo. — E ainda que nos interessasse não apenas *um* desses traços, mas muitos deles, ainda assim cada um deles nos dá um esclarecimento a seu modo, diferente de todos os demais. E assim se dá com o comportamento do homem, com as diferentes características desse comportamento que observamos.

Então a psicologia trata do comportamento, e não da alma?

O que relata o psicólogo ? — O que observa? Não observa o comportamento humano, em particular suas manifestações? Mas *estas* não tratam do comportamento.

"Notei que algo não ia bem com ele". Isto é um relato sobre o comportamento ou sobre o estado de alma? ("O céu parece ameaçador": trata-se do presente ou do futuro?) De ambos: mas não em contigüidade, e sim de um através do outro.

O médico pergunta: "Como ele se sente?" A enfermeira diz: "Ele

geme". Um relato sobre comportamento. Mas deve existir para eles a questão de saber se esse gemer é realmente autêntico, se é realmente a expressão de algo? Não poderiam, por exemplo, tirar a conclusão de que "se ele geme, devemos dar-lhe um comprimido contra dores" — sem ocultar um termo médio? O que importa não é, pois, a serviço de que colocam a descrição do comportamento?

"Mas eles fazem então uma pressuposição tácita." Então o processo de nosso jogo de linguagem repousa sempre sobre uma pressuposição tácita.

Descrevo um experimento psicológico: o aparelho, as perguntas do experimentador, as ações e respostas do sujeito — e então digo que isto é uma cena numa peça de teatro. — Agora tudo mudou.

Explicaremos: se este experimento estivesse descrito, da mesma maneira, em um livro de psicologia, então a descrição do comportamento seria compreendida como expressão de algo anímico, porque se *pressupõe* que o sujeito não nos logra, não aprendeu as respostas de cor, e coisas do gênero. — Fazemos, pois, uma pressuposição?

Expressar-nos-íamos realmente assim: "Pressuponho naturalmente que. . ."? — Ou apenas não o faríamos porque o outro já sabe disso?

Não há uma pressuposição onde há uma dúvida? E a dúvida pode faltar inteiramente. O duvidar tem um fim.

Aqui se dá o mesmo que com a relação: objeto físico e impressão sensorial. Temos aqui dois jogos de linguagem e suas relações entre si são de uma espécie complicada. — Se quisermos transpor estas relações para uma fórmula *simples*, então nos enganamos.

VI

Imagine que alguém dissesse: cada palavra que conhecemos bem, de um livro, por exemplo, tem já em nosso espírito um halo, um 'cortejo' de empregos fracamente esboçados. — Assim, como se numa pintura, cada uma das figuras, mesmo de cenas desenhadas *suavemente*, enevoadas, estivesse como que envolvida em uma outra dimensão, e como se víssemos as figuras em um outro contexto. — Consideremos seriamente esta suposição! — Vê-se então que ela não consegue explicar a *intenção*.

Se é assim, se as possibilidades de emprego de uma palavra, quando se fala ou se ouve, pairam parcialmente em nosso espírito — se é assim, então isto é válido para *nós*. Mas nós nos entendemos com os outros, sem saber se eles também têm essas vivências.

Que oporíamos a alguém que nos comunicasse que *nele* o

compreender é um processo interior? — Que lhe oporíamos se dissesse que, nele, o saber jogar xadrez é um processo interior? — Que nada do que lhe passa no espírito nos interessa, se queremos saber se ele sabe jogar xadrez. — E se ele responde que isto nos interessa sim: — a saber, se ele sabe jogar xadrez —, então precisamos chamar-lhe a atenção para os critérios que nos provariam sua capacidade, e por outro lado, para os critérios dos 'estados interiores'.

Ainda que alguém tivesse uma determinada capacidade apenas quando, e durante o tempo em que sentisse algo determinado, o sentimento não seria a capacidade.

A significação não é a vivência quando se ouve ou se diz a palavra, e o sentido da frase não é o complexo dessas vivências. — (Como se compõe o sentido da frase "eu ainda não o vi" a partir das significações de suas palavras?) A frase é composta de palavras, e isto é o bastante.

Cada palavra — assim gostaríamos de dizer — pode ter caráter diferente em contextos diferentes, mas tem sempre *um* caráter — um rosto. Ela nos comtempla. — Mas o rosto de uma pintura também nos contempla.

Você está certo de que existe *um* sentimento de *se (Wenn-Gefühl),* e não muitos, talvez? Você tentou pronunciar esta palavra em contextos bem diferentes? Quando, por exemplo, ela carrega o acento principal da frase e quando este recai sobre a palavra seguinte?

Imagine que encontrássemos um homem que nos dissesse sobre seus sentimentos oriundos de palavras: para mim, "se" e "mas" causam o *mesmo* sentimento. — Teríamos o direito de não acreditar nele? Talvez nos parecesse estranho. "Ele não joga nosso jogo", diríamos. Ou ainda: "Este é um outro tipo de jogo".

Não acreditaríamos que ele compreende as palavras "se" e "mas", assim como as compreendemos, se ele as *emprega* como nós o fazemos?

Avaliamos falsamente o interesse psicológico do sentimento de *se,* se o encaramos como correlato evidente de uma significação; ele deve, muito mais, ser visto em outro contexto, naquele das circunstâncias especiais sob as quais se apresenta.

Alguém que não pronuncia a palavra "se" não tem nunca o sentimento de *se?* É, de qualquer modo, estranho se apenas esta causa provoca este sentimento. E assim se passa com a 'atmosfera' de uma palavra: — por que encaramos como tão evidente o fato de que apenas *esta* palavra tem essa atmosfera?

O sentimento de *se* não é um sentimento que acompanha a palavra "se".

O sentimento de *se* deveria ser comparável ao 'sentimento' espe-

cial que nos dá uma frase musical. (Tal sentimento pode ser muitas vezes descrito, dizendo-se: "É como se aqui se tirasse uma conclusão", ou "Queria dizer, *'portanto. . .'*", ou "Aqui, sempre desejei fazer um gesto" — e então faz-se o gesto.)

Mas podemos separar este sentimento da frase musical? E contudo não é a própria frase; pois alguém pode ouvi-la sem este sentimento.

Ele é portanto semelhante à 'expressão' com a qual a frase musical é executada?

Dizemos que esta passagem nos causa um sentimento muito especial. Nós a cantamos para nós mesmos e fazemos ao mesmo tempo um certo movimento; temos talvez também uma sensação especial qualquer. Mas não iríamos reconhecer estes acompanhamentos — o movimento, a sensação — em um outro contexto. Eles são completamente vazios a não ser que cantemos essa passagem.

"Eu a canto com uma expressão bem determinada." Esta expressão não é algo que se possa separar dessa passagem. É um outro conceito. (Um outro jogo.)

A vivência é essa passagem, executada desse modo *(assim,* mais ou menos como eu o faço; uma descrição poderia apenas *aludir* a ela).

A atmosfera que não se pode separar das coisas — não é, pois, nenhuma atmosfera.

As coisas que estão intimamente associadas umas com as outras, que o *foram,* parecem ajustar-se mutuamente. Mas como elas o parecem? Como se manifesta o fato delas parecerem ajustar-se? Mais ou menos assim: não podemos imaginar que um homem que tenha este nome, este rosto, esta letra, não tenha produzido *esta* obra, mas uma inteiramente diferente (a de um outro grande homem).

Não podemos imaginar isso? Tentemos pois fazê-lo? —

Poderia ser assim: ouço dizer que alguém pinta um quadro intitulado "Beethoven escrevendo a *Nona Sinfonia*". Poderia facilmente representar-me o que se poderia ver num quadro desse tipo. Mas que aconteceria se alguém quisesse representar a aparência que teria Goethe ao escrever a *Nona Sinfonia*? Neste caso, não poderia me representar nada que não fosse penoso e ridículo.

VII

Pessoas que, depois de despertar, nos contam certos acontecimentos (estiveram neste e naquele lugar). Ensinamos-lhes a expressão "sonhei", à qual se segue a narração. Pergunto de vez em quando a

elas: "Você sonhou alguma coisa hoje à noite?", e recebo uma resposta afirmativa ou negativa, algumas vezes a narração de um sonho, outras vezes, nenhuma. Este é o jogo de linguagem. (Suponho agora que eu mesmo não sonhe. Mas também não tenho nunca sentimentos de um presente invisível, e outros os têm, e eu posso perguntar-lhes sobre suas experiências.)

Devo então supor que a memória dessas pessoas as enganou ou não; que elas realmente viram estas imagens durante o sono, ou que apenas lhes parece ser assim depois de acordar? E que sentido têm essas perguntas? — E que interesse?! Perguntamo-nos por acaso tais coisas quando alguém nos conta seu sonho? E se não perguntamos, — será por que estamos certos de que sua memória não o teria enganado? (E supondo que se tratasse de um homem com péssima memória. —)

E isto significa que é absurdo mesmo colocar a questão: se o sonho acontece realmente durante o sono ou é um fenômeno de memória da pessoa acordada? Dependerá do emprego da questão.

"Parece que o espírito pode dar significação à palavra" — isto não é como se eu dissesse: "Parece que no benzol os átomos de carbono estão situados nos cantos de um hexágono"? Isto não é nenhuma aparência; é uma imagem.

A evolução dos animais superiores e do homem e o despertar da consciência num determinado estágio. A imagem é mais ou menos esta: o mundo, apesar de todas as vibrações do éter que o atravessam, é escuro. Um dia, porém, o homem abre seus olhos que vêem, e torna-se claro.

Nossa linguagem descreve primeiramente uma imagem. O que deve acontecer com ela, como deve ser empregada, isto permanece nas trevas. Mas é claro que deve ser pesquisado, se se quer compreender o sentido de nossas afirmações. A imagem, porém, parece dispensar-nos dessa tarefa; ela já indica um determinado emprego. Com isso, ela nos logra.

VIII

"Minhas sensações cinestésicas informam-me sobre os movimentos e as posições de meus membros."

Faço meu dedo indicador movimentar-se levemente como um pêndulo com uma pequena oscilação. Mal o sinto, ou mesmo não o sinto. Talvez um pouco na ponta do dedo, como uma leve tensão. (Nada na articulação.) E esta sensação me informa sobre o movimento? — Pois não posso descrever o movimento com exatidão.

"Você deve senti-lo, senão não saberia (sem olhar) como seu dedo se move." Mas "sabê-lo" significa apenas: poder descrevê-lo. — Apenas posso indicar a direção de onde vem um som, porque ele afeta mais fortemente um ouvido que outro; porém não sinto isso nos ouvidos; mas acarreta que: 'sei' de que direção vem o som; olho, por exemplo, nessa direção.

O mesmo se dá com a idéia de que um traço característico da sensação de dor nos deve informar sobre sua localização no corpo, e de que um traço característico da imagem da recordação nos deve informar sobre o tempo em que isto ocorre.

Uma sensação *pode* nos informar sobre o movimento ou localização de um membro. (Quem, por exemplo, não soubesse, como uma pessoa normal, se seu braço está esticado, poderia ser convencido disso por uma dor aguda no cotovelo.) — E assim o caráter de uma dor pode também nos informar sobre a localização do ferimento. (E a amarelidão de uma fotografia, sobre sua idade.)

Qual o critério para o fato de uma impressão sensível me informar sobre a forma ou a cor?

Que impressão sensível? Ora, *esta;* descrevo-a com palavras ou por meio de uma imagem.

E então: o que você sente quando seus dedos estão nesta posição? — "Como podemos explicar um sentimento? É algo inexplicável, especial." Mas deve-se poder ensinar o uso das palavras!

Procuro então a diferença gramatical.

Façamos, por uma vez, abstração do sentimento cinestésico! — Quero descrever um sentimento a alguém e digo: "Faça *assim* que você o terá", e ao dizê-lo, mantenho meu braço, ou minha cabeça, numa determinada posição. Trata-se de uma descrição de um sentimento? E quando poderei dizer que ele compreendeu que sentimento eu tinha em mente? — Ele deverá dar ainda uma *outra* descrição do sentimento. E de que espécie deverá ser?

Digo: "Faça *assim,* e você o terá". Não pode haver dúvida nisso? Não deve haver uma, quando se tem em mente um sentimento?

Isto tem *tal* aparência; *isto* tem *tal* sabor; *isto* tem *tal* textura. "Isto" e "tal" devem ser explicados diferentemente.

Um 'sentimento' tem para nós um interesse bem *determinado.* E a isto corresponde, por exemplo, o 'grau do sentimento', seu 'lugar', o acobertamento de um pelo outro. (Quando o movimento é muito doloroso, de tal modo que a dor encobre qualquer outra sensação fraca neste lugar, torna-se por isso incerto se você fez realmente esse movimento? Algo poderia levá-lo a convencer-se disso com os olhos?)

IX

Quem observa sua própria preocupação, observa-a com que sentidos? Com um sentido especial; com um sentido que *sente* a preocupação? Assim ele a sente *diferentemente* quando a observa? E que preocupação observa ele então? Aquela que só está aí quando é observada?

'Observar' não produz o observado. (Esta é uma constatação conceitual.)

Ou: não 'observo' *aquilo* que surge apenas através do ato de observar. O objeto da observação é outro.

Um contato que ontem ainda era doloroso, hoje não o é mais.

Hoje apenas sinto a dor quando penso nela. (Isto é: sob certas circunstâncias.)

Minha preocupação não é mais a mesma: uma recordação que há um ano me era insuportável, hoje não o é mais.

Este é o resultado de uma observação.

Quando se diz: alguém observa? Mais ou menos: quando ele se imagina numa situação favorável para obter certas impressões, a fim de (por exemplo) descrever o que elas lhe ensinam.

Se alguém fosse treinado para emitir um determinado som ao ver alguma coisa vermelha, um outro som ao ver algo amarelo, e assim sucessivamente com outras cores, não iria, com isso, descrever objetos segundo suas cores. Se bem que ele nos poderia ajudar numa descrição. Uma descrição é uma ilustração de uma repartição em um espaço (do tempo, por exemplo).

Deixo que meu olhar passeie pelo quarto e, de repente, ele recai sobre um objeto de uma estranha coloração vermelha, e digo "vermelho!" — Com isso, não dei nenhuma descrição.

As palavras "tenho medo" são uma descrição de um estado de alma?

Digo: "tenho medo". Alguém me pergunta: "Que foi isso? Um grito de medo; ou você quer me comunicar como você se sente; ou é uma consideração sobre seu estado atual?" — Poderia dar-lhe sempre uma resposta clara? Não poderia nunca dar-lhe uma resposta?

Podemos representar-nos coisas muito diferentes, por exemplo:

"Não, não! Tenho medo!"

"Tenho medo. Infelizmente devo confessá-lo."

"Tenho medo um pouco ainda, mas não tanto como antes."

"No fundo ainda tenho medo, embora não queira confessá-lo a mim mesmo."

"Torturo a mim mesmo com toda espécie de pensamentos temerosos."

"Tenho medo — agora que não devia tê-lo!"

A cada uma dessas frases corresponde uma entoação especial, um contexto diferente.

Poderíamos imaginar homens que pensassem como que de modo mais determinado que nós, e que empregassem diferentes palavras quando nós empregamos *uma* palavra.

Pergunta-se: "Que significa propriamente 'tenho medo', a que viso com isso?" E, naturalmente, não vem nenhuma resposta, ou apenas uma que não satisfaz.

A questão é: "Em que espécie de contexto isso está inserido?"

Não vem nenhuma resposta quando, à questão "a que viso?", "o que penso então?", procuro responder repetindo a manifestação de medo, prestando atenção a mim mesmo, como que observando minha alma com o canto dos olhos. Posso porém perguntar, em um caso concreto: "Por que disse isso. o que estava querendo com isso?" — e poderia também responder à questão; mas não devido à observação de fenômenos concomitantes ao falar. E minha resposta complementaria, parafrasearia a afirmação anterior.

O que é medo? O que significa "ter medo"? Se quisesse explicar isso mostrando, — *encenaria* o temor.

Poderia também representar a esperança desse modo? Dificilmente. Ou mesmo a crença?

Descrever meu estado de alma (o medo, por exemplo): faço-o num determinado contexto. (Assim como uma ação determinada é um experimento apenas num contexto determinado.)

É assim tão espantoso que eu empregue a mesma expressão em diferentes jogos? E às vezes também, por assim dizer, entre os jogos?

E falo sempre com uma intenção bem determinada? — E, por isso, o que digo não tem sentido?

Quando se diz em um discurso fúnebre: "Choramos nosso. . .", isso deve dar expressão ao luto; e não comunicar alguma coisa aos presentes. Mas, numa oração ao pé do túmulo, essas palavras *seriam* uma espécie de comunicação.

O problema é, pois, o seguinte: o grito, que não se pode chamar de descrição, que é mais primitivo que qualquer descrição, faz, não obstante, o papel de uma descrição da vida da alma.

Um grito não é uma descrição. Mas há transições. E as palavras "tenho medo" podem estar mais próximas ou mais afastadas de um grito. Podem estar bem próximas ou *inteiramente* afastadas dele.

Não dizemos necessariamente que alguém se *queixa*, porque diz

que tem dores. Assim, as palavras "tenho dores" podem ser uma queixa, ou alguma outra coisa.

Se "tenho medo" nem sempre, e contudo algumas vezes, é algo semelhante a uma queixa, por que então deve ser *sempre* uma descrição de um estado de alma?

X

Como chegamos a empregar uma expressão como "Eu creio. . ."? Tornamo-nos um dia atentos a um fenômeno (da crença)?

Observamo-nos a nós mesmos e aos outros, e assim descobrimos a crença?

O paradoxo de Moore pode ser assim expresso: a expressão "creio que isto está assim" é empregada de modo semelhante à afirmação "isto está assim"; e contudo a *suposição* de que creio que isto está assim não é empregada do mesmo modo que a suposição de que isto está assim.

Parece que a afirmação "eu creio" não seria a afirmação daquilo que a suposição "eu creio" supõe!

Do mesmo modo: a asserção "acredito que choverá" tem um sentido semelhante, isto é, tem um emprego semelhante a "choverá", mas "naquela ocasião *acreditei* que choveria" não tem emprego semelhante a "naquela ocasião choveu".

"Mas 'eu acreditei' deve dizer, no passado, *isto* que 'eu acredito' diz no presente!" — É preciso que $\sqrt{-1}$ signifique para -1 o mesmo que $\sqrt{1}$ significa para 1! Isto é, nada.

"No fundo, descrevo com as palavras 'eu creio. . .' o meu próprio estado de espírito, mas esta descrição é aqui, indiretamente, uma afirmação do próprio acontecimento acreditado." — Assim como, conforme o caso, descrevo uma fotografia para descrever aquilo de que ela é uma foto.

Mas então devo ainda poder dizer que a fotografia é uma boa foto. Do mesmo modo: "Creio que chove, e minha crença é fidedigna, portanto confio nela." — Então minha crença seria uma espécie de impressão sensível.

Podemos desconfiar dos próprios sentidos, mas não da própria crença.

Se houvesse um verbo com a significação de 'acreditar falsamente', não haveria nenhuma primeira pessoa do presente do indicativo que tivesse sentido.

Não considere como evidente, mas sim como algo muito estranho o fato de que os verbos "acreditar", "desejar", "querer" apresen-

tem as mesmas formas gramaticais que "cortar", "mastigar", "correr".

O jogo de linguagem do informar pode ser mudado de tal modo que a informação não deva informar o receptor sobre o seu objeto, mas sim sobre o informante.

Isto se dá, por exemplo, quando o professor examina o aluno. (Podemos medir para verificar a escala.)

Suponhamos que eu introduzisse uma expressão — esta, por exemplo: "eu creio" — do seguinte modo: ela deve ser anteposta à informação, quando esta serve para informar sobre o próprio informante. (Não é necessário, portanto, anexar à expressão nenhuma incerteza. Considere que a incerteza da afirmação expressa-se também de modo impessoal: "Ele deveria vir hoje".) — "Eu creio. . ., e não é assim" seria uma contradição.

"Eu creio. . ." esclarece meu estado. Pode-se tirar dessa manifestação conclusões sobre meu comportamento. Aqui há, pois, uma *semelhança* com a manifestação do afeto, da disposição, etc.

Se, porém, "creio que é assim" esclarece meu estado, então a afirmação "é assim" também o faz. Pois o signo "eu creio" não pode fazê-lo; no máximo pode indicá-lo.

Uma linguagem na qual "creio que é assim" é expresso apenas pelo tom da afirmação "é assim". Em lugar de "ele crê", diz-se aí: "ele está inclinado a dizer. . .", e há também a suposição (o modo subjuntivo): "supondo-se que eu esteja inclinado, etc.", mas não a expressão: "estou inclinado a dizer".

O paradoxo de Moore não existiria nessa linguagem; em lugar dele há um verbo ao qual falta uma forma.

Isto não deveria nos surpreender. Imagine que se possa predizer a *própria* ação futura na manifestação da intenção.

Digo de alguém que "ele parece acreditar. . .", e outros o dizem de mim. Ora, por que não digo isso de mim, se os outros o dizem *com razão?* — Então não me vejo e não me ouço? — Pode-se dizer isso.

"Sentimos a convicção em nós mesmos e não a concluímos das próprias palavras ou da entoação." — O que é verdade é: não se conclui a própria convicção das próprias palavras; ou as ações que resultam dessa convicção.

"Parece que a afirmação 'eu creio' não seria a afirmação daquilo que a suposição supõe." — Sou, pois, tentado a procurar uma outra continuação do verbo na primeira pessoa do presente do indicativo.

Penso assim: crer é um estado de alma. Ele perdura; e independentemente da evolução de sua expressão numa frase, por exemplo; é, portanto, uma espécie de disposição do crente. Ela me esclarece o

comportamento do outro, suas palavras. E do mesmo modo a expressão "eu creio. . ." como sua afirmação simples. — O que se passa comigo: como reconheço minha própria disposição? — Precisaria prestar atenção em mim mesmo, como o fazem os outros, ouvir minhas palavras, poder tirar conclusões delas!

Tenho, com relação a minhas próprias palavras, uma atitude diferente dos outros.

Poderia encontrar aquela continuação, se pudesse dizer apenas: "Pareço acreditar".

Se escutasse a fala de minha boca, poderia dizer que um outro fala por ela.

"A julgar pelo que digo, acredito *nisto.*" Ora, podemos imaginar circunstâncias nas quais essas palavras teriam sentido.

E então alguém poderia dizer também: "Chove e eu não acredito nisso", ou "parece-me que meu ego acredita nisso, mas não é assim". Seria necessário, para tanto, representar-se um comportamento indicando que dois seres falariam por minha boca.

A linha já está na *suposição* diferentemente do que você pensa.

Nas palavras "supondo que eu creia. . .", você já pressupõe toda a gramática da palavra "crer", seu uso habitual que você domina. — Você não supõe um estado de coisas que, por assim dizer, está claramente perante seus olhos por meio de uma imagem, de tal forma que você possa acrescentar a essa suposição uma outra afirmação, diferente da habitual. — Você não sabia o que você supunha aqui (isto é, o que, por exemplo, resulta de tal suposição), se o emprego de "crer" não lhe fosse já familiar.

Pense na expressão "digo. . .", por exemplo, em "digo que hoje vai chover", que simplesmente se iguala à afirmação: "vai. . ." "Ele diz que vai. . ." significa mais ou menos "ele crê que vai. . ." "Supondo-se que eu diga. . ." *não* significa: supondo-se que hoje vai. . .

Diferentes conceitos tocam-se aqui e seguem juntos até certo ponto. Não se deve acreditar que todas as linhas são *círculos*.

Considere agora a não-frase: "Poderia chover; mas não chove".

E aqui deve-se evitar dizer: "Poderia chover" significa propriamente: creio que vai chover. — Por que não deveria, inversamente, isto significar aquilo?

Não considere a afirmação tímida como afirmação da timidez.

XI

Dois empregos da palavra "ver".

O primeiro: "O que você vê ali?" — "Vejo *isto*" (segue-se uma

descrição, um desenho, uma cópia). O segundo: "Vejo uma semelhança nestes dois rostos" — aquele a quem comunico isto deve ver os rostos tão claramente como eu mesmo.

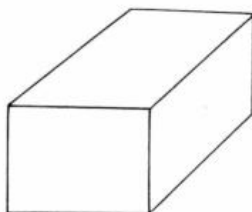
A importância: a diferença categórica de ambos os 'objetos' do ver.

Um deles poderia desenhar exatamente ambos os rostos; o outro poderia notar nesse desenho a semelhança que o primeiro não viu.

Observo um rosto e noto de repente sua semelhança com um outro. Eu *vejo* que não mudou; e no entanto o vejo diferente. Chamo esta experiência de "notar um aspecto".

Suas *causas* interessam aos psicólogos.

A nós interessa o conceito e sua posição nos conceitos de experiência.

Poder-se-ia imaginar que em vários lugares de um livro, por exemplo, de um manual, figurasse a ilustração:

O texto que acompanha a figura fala cada vez de coisas diferentes: de um cubo de vidro, de uma caixa aberta virada, de uma armação de arame com essa forma, de três tábuas que formam um canto. O texto interpreta todas as vezes a ilustração.

Mas podemos também *ver* a ilustração ora como uma, ora como outra coisa. — Portanto, nós a interpretamos e a *vemos* como a *interpretamos*.

Poderíamos então responder: a descrição da experiência imediata, da vivência do ver, por meio de uma interpretação, é uma descrição indireta. "Vejo a figura como caixa" significa: tenho uma determinada vivência visual que vai a par, empiricamente, com a interpretação da figura como caixa ou com a visão de uma caixa. Mas quando significasse isso, então eu deveria sabê-lo. Eu deveria poder me relacionar diretamente com a vivência, e não indiretamente. (Assim como não devo falar incondicionalmente do vermelho como cor do sangue.)

A figura seguinte, que tomo de empréstimo a Jastrow, [16] chama-

[16] *Fact and Fable in Psychology.*

se, nestas anotações, cabeça L-P. Pode-se vê-la como cabeça de lebre ou como cabeça de pato.

E devo diferenciar entre a 'visão permanente' de um aspecto e a 'revelação' de um aspecto.

No caso de me mostrarem a figura, pode ocorrer que eu veja nela apenas e somente uma lebre.

Aqui é útil introduzir o conceito de objeto figurado. Um 'rosto figurado' seria a figura:

Comporto-me em relação a ele, em muitos aspectos, como em relação a um rosto humano. Posso estudar sua expressão e reagir à figura como reagiria à expressão de um rosto humano. Uma criança pode falar com a figura de um homem ou de um animal, e tratá-las como trata bonecas.

Podia, portanto, ver a cabeça L-P, desde o início, simplesmente como lebre figurada. Isto é, se me perguntassem "o que é isso?", ou "o que você vê aí?", teria respondido: "uma lebre figurada". Se me tivessem continuado a perguntar o que era, teria mostrado, para explicar, todas as espécies de figuras de lebre, talvez até lebres verdadeiras, teria falado da vida desses animais, ou os imitado.

À pergunta "o que você vê aí?", não teria respondido: "vejo-o agora como lebre figurada". Teria simplesmente descrito a percepção; o mesmo que se minhas palavras fossem: "Vejo ali um círculo vermelho".

Entretanto, alguém teria dito de mim: "Ele vê a figura como figura L".

Dizer "vejo-o agora como. . .", teria tido para mim tão pouco sentido quanto dizer, à vista de faca e garfo: "Vejo-os agora como faca e garfo". Essa expressão não seria compreendida. — Tampouco esta: "Agora isto é para mim um garfo" ou "Isso pode ser também um garfo".

Também não se *'toma'* o que se reconhece na mesa como talher *por* um talher; tampouco como, ao comer, tenta-se ou procura-se, habitualmente, movimentar a boca.

A quem diz "agora isto para mim é um rosto", pode-se perguntar: "A qual transformação você alude?"

Vejo duas figuras; numa, vejo a cabeça L-P cercada de lebres, na outra, de patos. Não noto a igualdade. *Segue-se* daí que ambas as vezes vejo algo diferente? — Isto nos dá uma razão para usar aqui esta expressão.

"Vi isso inteiramente diferente, nunca o teria reconhecido!" Ora, isto é uma exclamação. E tem também uma justificação.

Nunca teria pensado em colocar ambas as cabeças desse modo, uma sobre a outra, e em compará-las *desse modo*. Pois elas sugerem um outro modo de comparação.

A cabeça, vista *assim*, não tem com a cabeça, vista *assim*, a menor semelhança — se bem que sejam congruentes.

Mostram-me uma lebre figurada e perguntam-me o que é; digo: "É uma L". Não: "Agora é uma L". Comunico a percepção. — Mostram-me a cabeça L-P e perguntam-me o que é; então *posso* dizer: "é uma cabeça L-P". Mas posso reagir à frase de modo inteiramente diferente. — A resposta "é a cabeça L-P" é novamente a comunicação da percepção; a resposta "agora é uma L" não é. Se tivesse dito "é uma lebre", a ambigüidade teria me escapado, e eu teria relatado a percepção.

A mudança de aspecto. "Você diria que agora a figura alterou-se completamente!"

Mas o que é diferente: minha impressão? Meu ponto de vista? — Posso dizê-lo? *Descrevo* a mudança como uma percepção, exatamente como se o objeto tivesse se alterado diante dos meus olhos.

"Vejo realmente *isto*, agora" poderia dizer (por exemplo, indicando uma outra figura). É a forma da informação de uma nova percepção.

A expressão da mudança de aspecto é a expressão de uma *nova* percepção, ao mesmo tempo com a expressão da percepção inalterada.

Vejo, subitamente, a solução de um enigma gráfico. Onde antes

havia ramos, há agora uma figura humana. Minha impressão visual alterou-se, e reconheço agora que não só tinha cor e forma, como também uma 'organização' bem determinada. — Minha impressão visual alterou-se; — como era antes; como é agora? — Se a represento por meio de uma cópia exata — e isso não é uma boa representação —, não se assinala nenhuma modificação.

E apenas não diga: "Minha impressão visual não é o *desenho;* ela é *isto* — o que não posso mostrar a ninguém". Certamente não é o desenho, mas também nada que trago em mim da mesma categoria.

O conceito de 'imagem interior' é enganador, pois o modelo para esse conceito é a 'imagem *exterior';* e no entanto os empregos dessas palavras conceituais não se assemelham mais uns aos outros do que os de "algarismo" e "número". (Sim, quem quer chamar o número de 'algarismo ideal', poderia suscitar uma confusão semelhante.)

Quem compara a 'organização' da impressão visual com cores e formas, parte da impressão visual como de um objeto interno. Com isso, este objeto torna-se certamente um disparate; uma formação estranhamente oscilante. Pois a semelhança com a imagem é então perturbada.

Quando sei que há diferentes aspectos do esquema do cubo, a fim de saber o que outra pessoa vê, posso mandá-la construir ou mostrar, além da cópia, um modelo do que é visto; mesmo que *ela* não saiba para que exijo duas elucidações.

Mas, na mudança de aspecto, isto se desloca. O que anteriormente, segundo a cópia, parecia, ou mesmo era, talvez uma determinação inútil, torna-se a única expressão possível da vivência.

E somente isto acaba com a comparação entre 'organização' e cor e forma na impressão visual.

Ao ver a cabeça L-P como lebre, então vi: essas formas e cores (eu as repito com exatidão) — e, além disso, o seguinte: ao mesmo tempo aponto para uma porção de figuras de lebres. — Isto mostra a diversidade dos conceitos.

O 'ver como. . .' não pertence à percepção. E por isso é como um ver e também não é como um ver.

Olho para um animal; perguntam-me: "O que você vê?" Respondo: "Uma lebre". — Vejo uma paisagem; de repente, salta uma lembre. Exclamo: "Uma lebre!"

Ambos, o comunicado e a exclamação, são a expressão da percepção e da vivência visual. Mas a exclamação o é num sentido diferente do comunicado. Ela nos escapa. — Ela se comporta com relação à vivência de modo semelhante ao grito com relação à dor.

Mas, porque ela é a descrição de uma percepção, pode-se chamá-la também de expressão de pensamento. — Quem olha o objeto, não precisa pensar nele; mas quem tem a vivência visual, cuja expressão é a exclamação, *pensa* também naquilo que vê.

E por isso, a revelação do aspecto aparece entre vivência visual e pensamento.

Alguém vê repentinamente um fenômeno que não reconhece (pode ser um objeto bem conhecido dele, mas numa posição ou sob uma iluminação inusitadas); o não-reconhecimento dura talvez apenas um segundo. É certo: ele tem uma vivência visual diferente daquele que reconhece logo o objeto?

Alguém não poderia, pois, descrever a forma desconhecida que surge diante dele tão *exatamente* quanto eu, que estou familiarizado com ela? E isso não é a resposta? — Certamente, em geral, não será assim. Também sua descrição será totalmente diferente. (Direi, por exemplo, "o animal tinha longas orelhas" — e ele dirá: "havia lá dois longos apêndices", e então os desenha.)

Encontro alguém que não via há muitos anos; vejo-o claramente, mas não o reconheço. Subitamente, reconheço-o, vejo em seu rosto mudado, o antigo. Creio que o retrataria agora de modo diferente, se soubesse pintar.

Se reconheço agora meu conhecido na multidão, depois talvez de ter olhado em sua direção durante muito tempo —, isto será um ver especial? É um ver e um pensar? Ou uma fusão de ambos — como quase gostaria de dizer?

A questão é: *Por que* se quer dizer isso?

A mesma expressão, que é também comunicado do que é visto, é agora exclamação de reconhecimento.

Qual o critério da vivência visual? — Qual deve ser o critério?

A apresentação *(Darstellung)* daquilo 'que é visto'.

O conceito de apresentação do que é visto, assim como o de cópia, é muito elástico, e *com ele* o conceito do que é visto.

Ambos estão em íntima conexão. (E isto *não* significa que são semelhantes.)

Como se nota que os homens *vêem* espacialmente? — Pergunto a alguém como está o terreno (lá) que ele abarca com a vista. "Está *assim?*" (mostro-lhe com a mão.) — "Sim." — "Como você sabe?" — "Não há neblina, vejo-o bem claramente." — Não são dadas razões para a *conjetura*. Para nós, é simplesmente natural apresentar espacialmente o que é visto; ao passo que, para a apresentação plana, seja pelo desenho ou pela palavra, é preciso exercício especial e aprendizado. (O caráter especial dos desenhos de crianças.)

Alguém que vê um sorriso que não reconhece como sorriso, não o compreende, não o vê de modo diferente daquele que o compreende? — Ele o imitaria de modo diferente, por exemplo.

Inverta o desenho de um rosto e você não pode reconhecer sua expressão. Talvez possa ver que ele sorri, mas não exatamente *como* sorri. Você não pode imitar o sorriso, ou descrever seu caráter com maior exatidão.

E no entanto a figura invertida pode representar, o mais exatamente possível, o rosto de um homem.

Mas entre minha impressão de (c) e (d) existe uma outra diferença — diria — do que entre a de (a) e de (b). (d) parece, por exemplo, mais regular que (c). (Compare com uma observação de Lewis Carroll.) (d) é fácil de copiar, (c) é difícil.

Imagine a cabeça L-P escondida sob um emaranhado de traços. Primeiro, noto-a na figura, aliás simplesmente como cabeça de lebre. Depois, olho a mesma figura e noto as mesmas linhas, mas como pato, e nisto não preciso ainda saber que ambas as vezes tratava-se da mesma linha. Se, mais tarde, vejo o aspecto mudar, — posso dizer que aí o aspecto L e o aspecto P são vistos de modo inteiramente diferente do que quando os reconhecera no emaranhado de traços? Não.

Mas a mudança produz um espanto que o reconhecimento não produzira.

Quem procura numa figura (1) uma outra figura (2), e a encontra, vê (1), por isso, de um modo novo. Pode não apenas dar uma nova espécie de descrição dela, mas aquele notar foi uma nova vivência visual.

Mas não precisa acontecer que ele queira dizer: "A figura (1) parece agora inteiramente diferente; não tem mesmo nenhuma semelhança com a anterior, se bem que seja congruente com ela!"

Há aqui uma enorme quantidade de fenômenos aparentados uns com os outros e de conceitos possíveis.

A cópia da figura é, portanto, uma descrição *imperfeita* da minha vivência visual? Não. — Se são necessárias determinações mais preci-

sas, e quais estas serão, isto depende das circunstâncias. — *Pode* ser uma descrição imperfeita; quando restar uma pergunta.

Pode-se dizer, naturalmente: há certas coisas que caem tanto sob o conceito de "lebre figurada", quanto sob o conceito de "pato figurado". E tal coisa é uma figura, um desenho. — Mas a *impressão* não é ao mesmo tempo a de um pato figurado e a de uma lebre figurada.

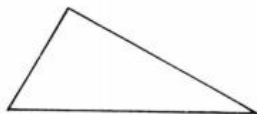
"O que eu realmente *vejo,* deve ser o que se produz em mim pela ação do objeto." — O que se produz em mim é então uma espécie de cópia, algo que se poderia olhar de novo, ter à frente; algo quase como uma *materialização.*

E essa materialização é algo espacial e deve ser descrito inteiramente em conceitos espaciais. Ela pode, por exemplo, sorrir (quando ela é um rosto), mas o conceito de amizade não pertence a esta representação, e é *estranho* a esta representação (ainda que possa servir a ela).

Se você me pergunta o que eu vi, talvez possa fazer um esboço que o mostre; mas não recordarei absolutamente, na maioria dos casos, de como minha visão se alterou.

O conceito "ver" causa uma impressão confusa. Ora, ele é assim. — Olho para a paisagem; meu olhar vagueia, vejo todos os movimentos claros e não claros; *isto* se impregna claramente em mim, *aquilo* de modo bem difuso. Como o que vemos pode nos parecer completamente fragmentado! E observe agora o que significa "descrição do que é visto"! — Mas isto é justamente aquilo que se chama de descrição do que é visto. Não há um só caso *verdadeiro* e regular de tal descrição — e o restante é ainda obscuro, aguarda por esclarecimento, ou deve ser simplesmente varrido como lixo para um canto.

Há para nós, aqui, um terrível perigo: querer fazer distinções sutis. — Assemelha-se a quando se quer explicar o conceito de corpo físico a partir do 'que é realmente visto'. — Deve-se antes tomar os jogos de linguagem cotidianos, e apresentações *falsas* devem ser caracterizadas como tais. O jogo de linguagem primitivo que é ensinado à criança não necessita nenhuma justificação; as tentativas de justificação precisam de refutação.

Considere agora como exemplo, os aspectos do triângulo. O triângulo

pode ser visto como: um buraco triangular, como corpo, como desenho geométrico; repousando na sua base, pendurado pelo seu vértice; como montanha, cunha, seta ou indicador; como um corpo tombado que (por exemplo) devesse apoiar-se no cateto mais curto, como a metade de um paralelogramo, e outras coisas diferentes.

"Você pode ora pensar *nisto*, ora *naquilo*, ora olhá-lo como *isto*, ora como *aquilo* e então você o verá ora como *isto*, ora como *aquilo*." — Como? Não existe, na verdade, nenhuma outra determinação.

Mas como é possível que se *veja* uma coisa conforme uma *interpretação?* — A pergunta apresenta isso como um fato estranho; como se aqui algo fosse forçado a entrar numa forma na qual realmente não cabe. Mas aqui não ocorreu nenhuma pressão ou imposição.

Quando parece que não haveria para tal forma nenhum lugar entre outras formas, você deve procurá-la numa outra dimensão. Se aqui não há lugar, é que ele está justamente numa outra dimensão.

(Neste sentido, na linha dos números reais não há lugar para os números imaginários. E isto significa: o emprego do conceito de número imaginário se assemelha menos ao dos números reais, do que a consideração dos *cálculos* o evidencia. Deve-se descer para o emprego daquele conceito, e então este encontra um lugar diferente, por assim dizer, *insuspeitado*.

Como seria esta elucidação: "Posso ver algo como *aquilo* de que ele pode ser uma figura"?

Isto significa: os aspectos, na mudança de aspecto, são *aqueles* que a figura poderia, conforme o caso, ter *sempre* em um quadro.

Um triângulo pode realmente *estar em pé* num quadro, num outro estar pendurado, num terceiro pode representar algo tombado. — E de tal modo que eu, o espectador, não digo: "Isto também pode representar algo tombado", mas sim "o copo tombou e está em cacos". Assim reagimos ao quadro.

Poderia dizer como deve ser realizado um quadro para produzir tal efeito? Não. Há estilos de pintura, por exemplo, que nada me comunicam diretamente, mas sim a outras pessoas. Creio que hábito e educação desempenham algum papel aqui.

O que significa *'ver flutuar'* uma esfera neste quadro?

Deve-se ao fato de que esta descrição, para mim, é a mais imediata e evidente? Não; poderia sê-lo por diferentes razões. Poderia ser, por exemplo, a descrição tradicional.

Mas qual a expressão para o fato de que não apenas compreendo o quadro deste modo (sei o que ele *deve* representar), mas que também o *veja assim?* — Uma tal expressão é: "A esfera parece flutuar", "ve-

mo-la flutuar", ou também, numa entoação especial, "ela flutua!"

Tal é, pois, a expressão do "tomar por". Mas não empregada como tal.

Não nos perguntamos, neste caso, quais são as causas e o que, num caso especial, produz essa impressão.

E esta é uma impressão especial? — "Vejo algo *diferente*, quando vejo a esfera flutuar, do que quando a vejo simplesmente assentada." — Isto significa propriamente: esta expressão está justificada! (Pois, tomada literalmente, é apenas uma repetição.)

(E, no entanto, minha impressão não é também a de uma esfera real que flutua. Há variedades do 'ver espacial'. O caráter espacial de uma fotografia e o caráter espacial daquilo que vemos por meio de um estereoscópio.)

"E isto é realmente uma outra impressão?" — Para responder, me perguntaria se realmente existe algo diferente em mim. Mas como posso me convencer disso? — *Descrevo* o que vejo de modo diferente.

Certos desenhos são vistos sempre como figuras no plano, outros, muitas vezes, ou mesmo sempre, espacialmente.

Dir-se-ia, então: a impressão visual dos desenhos vistos espacialmente é espacial; para o esquema do cubo, por exemplo, é um cubo. (Pois a descrição da impressão é a descrição de um cubo.)

E é então notável que nossa impressão para alguns desenhos seja algo plano, e para outros, algo espacial. Pergunta-se: "Onde isto irá parar?"

Quando vejo a figura de um cavalo a galope — *sei* apenas que se teve em mente *(gemeint)* essa espécie de movimento? É superstição eu *ver* o cavalo galopar na figura? — E minha impressão visual não faz também isso?

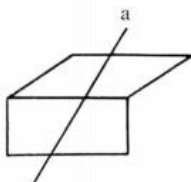
O que me comunica aquele que diz "vejo isto agora como . . ."? Quais as conseqüências dessa comunicação? O que posso fazer com ela?

As pessoas associam freqüentemente cores com vogais. Poderia ser que, para muitos, uma vogal, quando é pronunciada muitas vezes, uma após a outra, mude sua cor. *a*, para alguém, por exemplo, 'agora é azul — agora é vermelho'.

Poderia ser que a expressão "vejo isto agora como . . ." não significasse para nós nada mais que: "para mim, *a* é agora vermelho". (Ligada a observações fisiológicas, essa mudança poderia também nos ser importante.)

Eis que me vem ao espírito que, em conversa sobre assuntos esté-

ticos, são usadas as palavras: "Você deve ver isto *deste modo,* pois é essa a intenção"; "Se você o vê *deste modo,* você verá onde está o erro"; "Você deve ouvir este compasso como introdução"; "Você deve ouvir esta tonalidade com atenção"; "Você deve frasear *deste modo"* (e isto pode se referir tanto ao ouvir como ao executar).

A figura

deve representar um degrau convexo e ser empregada para a demonstração de alguns processos espaciais. Para tanto, traçamos a reta *a* através dos centros geométricos de ambas as superfícies. — Se alguém visse a figura espacialmente apenas por um instante, e também ora como um degrau côncavo, ora como um degrau convexo, então poderia ser-lhe difícil seguir nossa demonstração. E se, para ele, o aspecto plano se alterna com o espacial, não seria isto diferente do que se eu lhe mostrasse, durante a demonstração, objetos inteiramente diferentes.

O que significa quando digo, olhando para um desenho da geometria descritiva: "Sei que essa linha aparece novamente aqui, mas não posso *vê-la* assim"? Significa simplesmente que me falta a familiaridade com a operação no desenho, que eu não 'entendo disso' muito bem? — Ora, essa familiaridade é certamente um dos nossos critérios. O que nos convence da visão espacial do desenho é uma certa espécie do 'entender disso'. Certos gestos, por exemplo, que indicam as relações espaciais: matizes sutis do comportamento.

Vejo que, na figura, a seta atravessa o animal. Ela o atingiu no pescoço e sai pela nuca. A figura é uma silhueta. — Você *vê* a seta — você *sabe* simplesmente que esses dois pedaços devem representar partes de uma seta?

(Compare com a figura dos hexágonos se interpenetrando, de Köhler.)

"Isto não é nenhum *ver!"* — "Pois isso é um ver!" — *Ambos* devem poder se justificar conceitualmente.

Isto é um ver! *Em que medida* isso é um ver?

"O fenômeno causa estranheza à primeira vista, mas certamente será encontrada uma explicação fisiológica para ele." —

Nosso problema não é causal, mas conceitual.

Se me fosse mostrada, apenas por um momento, a figura do animal traspassado, ou a dos hexágonos se interpenetrando, e se eu devesse descrevê-las em seguida, seria *isso* a descrição; se tivesse de desenhá-la, faria uma cópia repleta de erros, mas mostraria uma espécie de animal traspassado por uma seta, ou dois hexágonos se interpenetrando. Isto é, *não* cometeria certos erros.

A primeira coisa que me salta aos olhos nesta figura é: são dois hexágonos.

Olho agora e me pergunto: "Vejo-os realmente *como* hexágonos?" — e aliás o tempo todo em que estão diante dos meus olhos? (Supondo-se que seu aspecto não mudou enquanto isso.) — E eu gostaria de responder: "Não penso neles o tempo todo como hexágonos".

Alguém me diz: "Vi-os imediatamente como hexágonos. Sim, isso foi *tudo o que* vi". Mas como compreendo isso? Penso que ele teria logo respondido à pergunta "o que você vê?" com essa descrição, e que ele não a teria tratado como uma dentre outras possíveis. É igual à resposta "um rosto", se lhe tivesse mostrado a figura:

A melhor descrição que posso dar daquilo que me foi mostrado por um instante é *esta:* . . . .

"A impressão era a de um animal que se empinava." Veio então uma descrição bem precisa. — Isso era o *ver,* ou era um pensamento?

Não tente analisar a vivência em você mesmo!

Poderia também ser que tivesse visto a figura primeiramente como algo diferente e dissesse para mim mesmo: "Ah! São dois hexágonos!" O aspecto teria, pois, mudado. E isso prova que o *vi* de fato como algo determinado?

"É uma vivência visual *autêntica?"* A questão é: em que medida é uma.

Aqui é *difícil* ver que se trata de determinações conceituais.

Um *conceito* impõe-se. (Isso você não deve esquecer.)

Quando chamaria isso de um mero saber, e não de um ver? — Por exemplo, quando alguém trata a figura como planta de arquite-

tura e a *lê* como cópia heliográfica. (Matizes sutis do comportamento. — Por que são *importantes?* Têm conseqüências importantes.)

"Para mim é um animal traspassado pela seta." Eu a trato como tal; essa é minha *atitude* para com a figura. Isto é uma significação do fato de chamar isso de um 'ver'.

Posso, no entanto, dizer no mesmo sentido: "Para mim são dois hexágonos"? Não no mesmo sentido, mas num semelhante.

Você deve pensar nos papéis que figuras com caráter de pintura (em oposição a planta de arquitetura) desempenham em nossa vida. E aqui não impera a uniformidade.

Comparar com isso: às vezes penduram-se provérbios na parede. Mas não teoremas da mecânica. (Nossa relação para com ambos.)

Esperarei daquele que vê o desenho como sendo este animal várias coisas diferentes do que daquele que apenas sabe o que o desenho deve representar.

Talvez tivesse sido melhor esta expressão: nós *consideramos* a fotografia, o quadro na nossa parede, como o próprio objeto (pessoa, paisagem, etc.) que está representado neles.

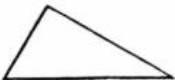
Não precisaria ser isso. Podemos facilmente imaginar pessoas que não tivessem tal relação para com essas figuras. Pessoas, por exemplo, que ficariam chocadas com essas fotografias, porque um rosto sem cor, talvez um rosto em escala reduzida, lhes pareceria desumano.

Se digo agora "consideramos um retrato como pessoa" — quando e por quanto tempo fazemos isso? *Sempre* que o vemos (e não o vemos, por exemplo, como algo diferente)?

Poderia afirmá-lo e, com isso, determinaria o conceito de 'considerar'. — A questão é saber se ainda um outro conceito, aparentado com esse, é importante para nós, a saber, o conceito de um 'ver-assim' que apenas ocorre quando me ocupo da figura como objeto (que é representado).

Poderia dizer: uma figura não *vive* sempre para mim enquanto a vejo.

"Sua figura me sorri da parede." Ela não precisa fazer sempre isso, justamente quando meu olhar recai sobre ela.

A cabeça L-P. Pergunta-se: como é possível que o olho, esse *ponto,* olhe numa direção? — *"Veja como ele olha!"* (E nisto, nós próprios olhamos.) Mas não se diz, nem se faz isso, de uma só vez, enquanto se observa a figura. E o que é esse "veja como ele olha!" — é a expressão de uma sensação?

(Não almejo, com todos esses exemplos, esgotar o assunto, nem

uma classificação dos conceitos psicológicos. Eles devem apenas pôr o leitor em condição de auxiliar-se a si próprio nos casos de falta de clareza conceitual.)

"Vejo isto agora como um. . ." segue a par com "tento ver isso como um. . ." ou "ainda não posso ver isso como um. . ." Mas não posso tentar ver a figura convencional de um leão *como* leão, tampouco um F como essa letra. (Mas sim, por exemplo, como uma forca.)

Não se pergunte: "O que acontece em *mim?"* — Pergunte: "O que sei com relação a outrem?"

Como se joga o jogo: "Poderia ser também *isso"? (Isso* que a figura também poderia ser — e isso é aquilo como ela pode ser vista — não é simplesmente uma outra figura. Quem diz:

querer dizer *(meinen)* muitas coisas diferentes.)

Crianças jogam esse jogo. Elas dizem, por exemplo, que uma caixa é agora uma casa; e ela é, desde então, inteiramente considerada como uma casa. Uma invenção tecida nela.

E a criança *vê* a caixa como casa?

"Ela esquece inteiramente que é uma caixa; para ela é de fato uma casa." (Há determinados indícios disso.) Não seria então correto dizer também que ela a *vê* como casa?

E quem pudesse jogar assim, e exclamasse numa situação determinada, com uma expressão peculiar: "Agora é uma casa!" — daria expressão à revelação do aspecto.

Se eu ouvisse alguém falar sobre a cabeça L-P, e *agora,* de certo modo, sobre a expressão peculiar do rosto da lebre, diria que ele vê a figura agora como lebre.

A expressão da voz e do gesto é, porém, a mesma, como se o objeto tivesse mudado e finalmente se *tornado* isto ou aquilo.

Mando tocar um tema repetidas vezes, e cada vez num andamento mais lento. Finalmente digo: "*agora* está certo", ou "só *agora* é uma marcha", "só *agora* é uma dança". — *Neste* tom expressa-se também a revelação do aspecto.

'Matizes sutis do comportamento'. — Quando minha compreensão do tema manifesta-se por assobiá-lo com a expressão certa, temos então um exemplo desses matizes sutis.

Os aspectos do triângulo: é como se uma *representação (Vorstellung)* entrasse em contato com a impressão visual e assim permanecesse por algum tempo. Mas nisto se diferenciam estes aspectos do aspecto côncavo e convexo do degrau (por exemplo). Também dos aspectos da figura

(vou chamá-la de "dupla cruz") como cruz branca sobre fundo negro e cruz negra sobre fundo branco.

Você deve considerar que a descrição dos aspectos alternados são, em qualquer caso, de espécie diferente.

(A tentação de dizer "vejo isso *assim*", apontando para a mesma coisa com "isso" e com o "assim".) Elimine sempre de si próprio o objeto privado, supondo que ele se modifica continuamente; você não o nota porque sua memória o engana continuamente.

Aqueles dois aspectos da dupla cruz (vou chamá-los de aspectos A) são simplesmente comunicáveis pelo fato de que o observador aponta alternadamente para uma cruz branca isolada e para uma cruz negra isolada.

Sim, poderíamos imaginar que isto seria uma reação primitiva de uma criança, antes que ela pudesse falar.

(Ao se comunicar os aspectos A, aponta-se pois uma parte da figura da dupla cruz. — Não se poderia descrever, de modo análogo, os aspectos de L e P.)

Somente 'vê os aspectos L e P' quem conhece as formas daqueles dois animais. Uma condição análoga não existe para os aspectos A.

A cabeça L-P pode ser tomada simplesmente pela figura de uma lebre, a dupla cruz pela figura de uma cruz negra, mas a mera figura do triângulo não pode ser tomada por um objeto tombado. Para ver esse aspecto do triângulo, precisa-se de um *poder de imaginação*.

Os aspectos A não são essencialmente aspectos espaciais; uma cruz negra sobre fundo branco não é essencialmente uma cruz que tem por fundo uma superfície branca. Poder-se-ia ensinar a alguém o conceito de cruz negra com outras cores no fundo, sem lhe mostrar nada mais que cruzes pintadas em folhas de papel. O 'fundo' aqui é simples-

mente a vizinhança da figura da cruz. Os aspectos A não se relacionam do mesmo modo com uma possível ilusão, como os aspectos espaciais do desenho do cubo ou do degrau.

Posso ver o esquema do cubo como caixa; — mas também: ora como caixa de papel, ora como caixa de latão? — O que deveria dizer, se alguém me assegurasse que *ele* o poderia? — Aqui posso traçar um limite conceitual.

Mas pense na expressão *'sentido'* na ocasião da observação de uma figura. ("Sente-se a brancura deste tecido.") (O *saber* no sonho. "E eu *sabia* que o . . . estava no quarto.")

Como se ensina uma criança (em cálculo, por exemplo): "agora junte *esses* pontos!" ou "agora *eles* formam um conjunto"? Evidentemente, "juntar" e "formar um conjunto", originariamente devem ter tido para ela uma outra significação do que a de *ver* algo deste ou daquele modo. — E isto é uma observação sobre conceitos, não sobre métodos de ensino.

Uma *espécie* dos aspectos poder-se-ia chamar de "aspectos da organização". Se o aspecto muda, partes da figura que anteriormente não formavam um conjunto passam a formá-lo.

No triângulo, agora posso ver *isto* como vértice, *isto* como base — agora *isto* como vértice e *isto* como base. — É claro que para o aluno que começa a tomar conhecimento dos conceitos de vértice, base, etc., as palavras "vejo *isto* agora como vértice" ainda não podem dizer nada. — Mas não tenho isso em mente como frase de experiência.

Dir-se-ia que *está em condição* de fazer certos empregos da figura com familiaridade apenas aquele que vê agora *deste modo,* e agora *deste modo.*

O substrato desta vivência é o domínio de uma técnica.

Mas como é estranho que a condição lógica disso deva ser o fato de que alguém *vivencie* isto e aquilo! No entanto, você não diz que apenas ' tem dor de dente' quem está em condição de fazer isto e aquilo. — Disto resulta que não podemos estar tratando aqui com o mesmo conceito de vivência. Trata-se de outro, ainda que aparentado.

Apenas de alguém que *pode,* aprendeu, domina isto e aquilo, tem sentido dizer que ele vivenciou *isso.*

E se isto soa como loucura, você deve considerar que o *conceito* do ver está modificado aqui. (Uma reflexão semelhante é freqüentemente necessária, para expulsar o sentimento de vertigem na matemática.)

Falamos, manifestamo-nos, e somente *depois* adquirimos uma imagem da vida dessas manifestações.

Como podia ver, pois, que essa atitude era tímida, antes de saber que é uma atitude e não a anatomia deste ser?

Mas isto não significa apenas que não poderia empregar *este* conceito, que não se refere *apenas* ao visual, para a descrição do que é visto? — Não poderia, entretanto, ter um conceito puramente visual da atitude tímida, do rosto temeroso?

Tal conceito deveria ser comparado então com os conceitos de 'tom maior' e 'tom menor', que têm um valor emocional, mas que podem também ser empregados unicamente para a descrição de uma estrutura musical percebida.

O epíteto "triste" aplicado ao rosto figurado em traços, por exemplo, caracteriza o agrupamento de traços numa forma oval. Aplicado a pessoas, tem outra significação (se bem que aparentada). (Mas isto *não* significa que a expressão facial triste seja *semelhante* ao sentimento de tristeza!)

Considere isto também: posso apenas ver vermelho e verde, mas não ouvir, — mas a tristeza, assim como a posso ver, posso ouvi-la também.

Pense apenas na expressão "ouvi uma melodia lamentosa"! E agora pergunte: "Ele *ouve* a lamentação?"

E se eu respondo: "Não, não ouve; só a sente" — o que se faz com isso? Não se pode jamais indicar um órgão do sentido desta 'sensação'.

Muitos gostariam de responder: "Certamente a ouço!" — Muitos, porém: "Eu realmente não a *ouço.*"

Mas são estabelecidas diferenças conceituais.

Reagimos de modo diferente à impressão visual do que aquele que não a reconhece como temerosa (no *pleno* sentido da palavra). — Ora, *não* quero dizer que sentimos essa reação nos músculos e articulações, e que isto é a 'sensação'. — Não, aqui temos um conceito de *sensação* modificado.

Poderíamos dizer que alguém é cego para a *expressão* de um rosto. Mas faltaria algo, por isso, em seu sentido de rosto *(Gesichtssinn)?*

Mas, é claro, esta não é simplesmente uma questão de fisiologia. O fisiológico é aqui um símbolo para o lógico.

Quem sente a seriedade de uma melodia, o que percebe? — Nada que se deixe comunicar pela reprodução do que é ouvido.

Posso me representar que um signo escrito qualquer — este, por exemplo: 𝔄 — seja uma letra, escrita de modo estritamente

correto, de algum alfabeto estrangeiro. Ou também, que seja uma letra escrita incorretamente; e aliás de um ou de outro modo: por exemplo, torto, ou com uma falta de habilidade tipicamente infantil, ou burocraticamente cheia de arabescos. Poderia afastar-se de diferentes modos da escrita correta. — E conforme a ficção com a qual a cerco, posso vê-la em diferentes aspectos. E aqui existe um estreito parentesco com a 'vivência da significação de uma palavra'.

Gostaria de dizer que o que aqui se revela, permanece aí apenas pelo tempo que dura uma determinada ocupação com o objeto observado. ("Veja como ele olha.") — 'Gostaria de dizer' — e *é* assim? — Pergunte-se: "Por quanto tempo me vem algo ao espírito?" — Por quanto tempo isto me é *novo?*

No aspecto, há uma fisionomia que logo após desaparece. É quase como se houvesse lá um rosto que eu primeiramente *imito* e depois aceito, sem o imitar. — E isto não é realmente suficiente para a elucidação? — Mas não é demasiado?

"Notei a semelhança entre ele e seu pai por alguns minutos, e então não notei mais." — Poderíamos dizer isso quando seu rosto se modifica e, apenas por pouco tempo, parece semelhante ao seu pai. Mas também pode significar: depois de alguns minutos sua semelhança não me surpreendeu mais.

"Depois de ter sido surpreendido pela semelhança —, quanto tempo você foi consciente dela?" Como se poderia responder a esta pergunta? — "Logo não pensei mais nela", ou "ela me surpreende, de tempos em tempos", ou "passou-me algumas vezes pela cabeça: como são semelhantes!", ou "certamente durante um minuto admirei a semelhança". — Mais ou menos assim seriam as respostas.

Gostaria de colocar a questão. "Estou *sempre consciente* da espacialidade, da profundidade de um objeto (deste armário, por exemplo), enquanto o vejo?" *Sinto*-as, por assim dizer, o tempo todo? — Mas coloque a questão na terceira pessoa. — Quando você diria que ele está sempre consciente? E quando diria o contrário? — Poderíamos, na verdade, perguntar-lhe — mas como aprendeu a responder a essa pergunta? — Ele sabe o que significa "sentir uma dor ininterruptamente". Mas isto irá aqui apenas confundi-lo (como também me confunde).

Se ele diz que está continuamente consciente da profundidade, — vou acreditar? E se diz que só de tempos em tempos está consciente dela (quando fala dela, por exemplo), — vou acreditar *nisso?* Irá me parecer que essas respostas repousam sobre fundamento falso. Mas é diferente quando ele diz que o objeto parece-lhe às vezes plano, às vezes espacial.

Alguém me conta: "Vi a flor, mas pensei em outra coisa e não tive consciência de sua cor". Compreendo isto? — Posso imaginar um contexto significativo para isso; continuaria assim, por exemplo: "Então de repente a *vi* e reconheci que era aquela que. . . "

Ou também: "Se, na ocasião, tivesse dado as costas, não saberia dizer de que cor era ela'?

"Ele a olhou sem a ver." — Há disso. Mas qual o critério para isso? — Há muitos casos diferentes:

"Olhei agora mais para a forma do que para a cor." Não se deixe confundir por tais formas de expressão. Antes de mais nada, não pense: "O que pode se dar no olho ou no cérebro?"

A semelhança me surpreende e a surpresa extinguiu-se.

Ela me surpreendeu apenas por alguns minutos, e depois não mais.

O que aconteceu então? — Do que posso me recordar? Minha própria expressão facial vem-me ao espírito, eu poderia imitá-la. Se alguém que me conhece tivesse visto meu rosto, teria dito: "Algo no rosto dele lhe chamou a atenção". — Também me vem ao espírito o que digo em tal ocasião, de modo audível ou apenas para mim mesmo. E isto é tudo. — E é isso o surpreender-se? Não. São os fenômenos do surpreender-se; mas *são* 'o que acontece'.

O surpreender-se é ver + pensar? Não. Muitos dos nossos conceitos se *cruzam* aqui.

('Pensar' e 'falar na imaginação' — não digo "falar consigo mesmo" — são conceitos diferentes.)

À cor dos objetos corresponde a cor na impressão visual (este mata-borrão parece-me cor-de-rosa, e é cor-de-rosa —, à forma do objeto corresponde a forma na impressão visual (parece-me retangular, e é retangular) — mas o que percebo na revelação do aspecto não é a propriedade do objeto, é uma relação interna entre ele e outros objetos.

É quase como se o 'ver o signo neste contexto' fosse um eco de um pensamento.

"Um pensamento que ecoa no ver" — dir-se-ia.

Imagine uma explicação fisiológica para a vivência. Que seja esta: ao contemplar a figura, o olhar varre seu objeto várias vezes, ao longo de uma determinada trajetória. A trajetória corresponde a uma forma especial da oscilação do globo ocular ao olhar. Pode acontecer que de tal gênero de movimentos se passe a outro e que ambos se alternem (aspectos A).

Certas formas de movimento são fisiologicamente impossíveis;

por isso não posso ver, por exemplo, o esquema do cubo como dois prismas se interpenetrando. E assim por diante. Que seja esta a explicação. — "Sim, agora sei que é um gênero do *ver.*" Você introduziu agora um novo critério, o critério fisiológico do ver. E isso pode encobrir o velho problema, mas não pode resolvê-lo. — Mas a finalidade dessa observação foi fazer ver o que acontece quando nos é oferecida uma explicação fisiológica. O conceito psicológico paira intocado sobre essa explicação. E a natureza de nosso problema torna-se, com isso, mais clara.

Vejo realmente cada vez algo diferente, ou apenas interpreto o que vejo de modo diferente? Estou inclinado a ficar com o primeiro. Mas por quê? — Interpretar é um pensar, um agir; ver é um estado.

Ora, os casos em que *interpretamos* são fáceis de reconhecer. Se interpretamos, fazemos hipóteses que podem se revelar falsas. — "Vejo esta figura como um. . ." é tão pouco verificável (ou apenas no sentido) quanto "vejo um vermelho brilhante". Há portanto uma semelhança no emprego de "ver" em ambos os contextos. Apenas não pense que você já sabia o que *"estado* do ver" significa aqui! *Aprenda* a significação por meio do uso.

Certas coisas, ao ver, parecem-nos enigmáticas, porque todo o ver não nos parece suficientemente enigmático.

Quem contempla uma fotografia de pessoas, casas, árvores, não perde a sensação de espaço. Não nos seria fácil descrevê-la como agregado de manchas de cor numa superfície, mas o que vemos no estereoscópio aparece espacialmente de outro modo.

(É pelo menos evidente que vejamos 'espacialmente' com dois olhos. Se as duas imagens visuais se fundissem numa só, poderíamos esperar como resultado uma imagem embaçada.)

O conceito de aspecto é aparentado com o conceito de representação *(Vorstellung).* Ou: o conceito 'vejo isto agora como. . .' é aparentado com 'represento-me agora *isto'.*

Não é necessário fantasia para ouvir algo como variação de um determinado tema? E no entanto, por meio dela, percebe-se algo.

"Se você se representa alguma coisa muito modificada, então você tem uma outra coisa." Na imaginação pode-se provar alguma coisa.

O ver um aspecto e o representar-se dependem da vontade. Há a ordem: "represente-se *isso!"* e esta: "veja agora a figura *assim!";* mas não: "Veja agora a folha verde!"

Levanta-se então a questão: poderia haver pessoas que perdessem a capacidade de ver algo *como algo* — e como seria isso? Que

conseqüências teria? — Este defeito seria comparável ao daltonismo ou à ausência absoluta de audição? — Vamos chamá-lo de "cegueira para o aspecto" — e agora refletir sobre o que se poderia querer dizer com isso. (Uma investigação conceitual.) O cego para o aspecto não pode ver os aspectos A mudarem. Mas também não deve reconhecer que a dupla cruz contém uma cruz negra e uma branca? Então ele não vai poder levar a cabo a tarefa: "Mostre-me entre essas figuras aquelas que contêm uma cruz negra"? Não. Isso ele pode, mas ele não deve dizer: "Agora é uma cruz negra sobre fundo branco!"

Deve ser cego para a semelhança entre dois rostos? — Mas também para a igualdade ou igualdade aproximada? Não quero estabecer isto. (Ele deve poder executar ordens da espécie: "traga-me algo que se pareça com *isso!*")

Não deve poder ver o esquema do cubo como cubo? — Disto não se concluiria que não o pudesse reconhecer como representação (por exemplo, como planta de arquitetura) de um cubo. Mas, para ele, não haveria passagem de um aspecto para outro. — Pergunte: ele deve, como nós, conforme o caso, poder *tomar* a figura por um cubo? — Se não, não se poderia chamar isso de uma cegueira.

O 'cego para o aspecto' terá, em relação a figuras, um comportamento diferente do nosso.

(Podemos facilmente nos representar anomalias *desse* gênero.)

A cegueira para o aspecto será *aparentada* com a ausência de 'ouvido musical'.

A importância desse conceito reside na relação entre os conceitos 'ver o aspecto' e 'vivenciar a significação de uma palavra'. Pois queremos perguntar: "O que escaparia àquele que não *vivencia* a significação de uma palavra?"

O que escaparia, por exemplo, àquele que não compreendesse a solicitação para que pronunciasse a palavra 'ora' dando-lhe a significação *(meinen)* de verbo — ou àquele que não sente que a palavra, quando pronunciada dez vezes em seguida, perde a significação para ele e torna-se mero som?

Num tribunal, por exemplo, poderia ser explicada a questão sobre o que alguém quis dizer com uma palavra. E isto pode ser concluído a partir de certos fatos. — É uma questão de *intenção*. Mas pode ser importante, de modo análogo, saber como ele vivenciou uma palavra — a palavra "banco", por exemplo?

Suponhamos que eu combinasse com alguém uma linguagem secreta: "torre" significaria banco. Digo-lhe: "Vá agora à torre!" — ele me compreende, e age de acordo, mas a palavra "torre" parece-lhe

estranha nesse emprego, ainda não 'adotou' a significação.

"Quando leio um poema, uma novela, com sentimento, passa-se algo em mim, que não se passa quando percorro algumas linhas apenas para uma informação." — A que processo faço alusão? — As frases *soam* de modo diferente. Atento bem para a entoação. Às vezes, uma palavra tem um tom falso, evidencia-se demasiado, ou muito pouco. Noto-o, e meu rosto expressa isso. Poderia mais tarde falar sobre as particularidades de meu relato, por exemplo, sobre as incorreções na inflexão. Às vezes paira-me no espírito uma imagem, como que uma ilustração. Sim, isto parece ajudar-me a ler com a expressão correta. E poderia ainda citar muitas coisas do gênero. — Posso ainda emprestar à palavra um tom que salienta sua significação sobre as restantes, quase como se a palavra fosse uma figura da coisa. (E isto pode estar condicionado pela estrutura da frase.)

Quando pronuncio, numa leitura expressiva, esta palavra, esta se preenche inteiramente de sua significação. — "Como pode se dar isso, se a significação é o uso da palavra?" Ora, minha expressão foi pensada figuradamente. Não que eu tenha escolhido a imagem, ela se impôs a mim. — Mas o emprego figurado da palavra não pode entrar em conflito com o emprego original.

Pode-se talvez explicar porque exatamente *esta* imagem se me ofereceu. (Pense apenas na expressão e na significação da expressão "a palavra acertada".)

Mas, se a frase pode me parecer uma pintura com palavras, e a palavra isolada na frase uma figura, então não é mais tão espantoso que uma palavra, isolada e pronunciada sem finalidade, possa parecer trazer em si uma determinada significação.

Pense aqui num gênero especial de ilusão que lance luz sobre estas coisas. — Vou passear com um conhecido nos arredores da cidade. Conversando, verifica-se que me represento a cidade como situada à nossa direita. Não só não tenho *nenhuma* razão de que esteja consciente para esta suposição, como até mesmo uma reflexão muito simples poderia me convencer de que a cidade está à esquerda de nós. À pergunta — por que então me represento a cidade *nesta* direção? — de início não posso dar nenhuma resposta. Não tenho *nenhuma razão* para crer nisso. Se bem que não tenha nenhuma razão, parece-me, no entanto, ver certas causas psicológicas. E na verdade são certas associações e lembranças. Por exemplo esta: andávamos ao longo de um canal e eu já havia seguido por um, em circunstâncias semelhantes, e a cidade ficava, nessa ocasião, à direita de nós. — Poderia tentar encontrar as causas de minha convicção não fundamentada, de modo, por assim dizer, psicanalítico.

"Mas que espécie de vivência estranha é essa?" — Não é, naturalmente, menos estranha que qualquer outra; é apenas de outro gênero do que aquelas vivências que consideramos como as mais fundamentais, as impressões sensíveis, por exemplo.

"Para mim é como se eu soubesse que a cidade fica lá." — "Para mim é como se o nome 'Schubert' combinasse com as obras de Schubert e com o seu rosto."

Você pode pronunciar a palavra "segura" e tê-la em mente *(meinen)* ora como imperativo, ora como adjetivo. E agora diga "segura!" — e então "segura esse livro!" — A *mesma* vivência acompanha a palavra ambas as vezes — você tem certeza disso?

Se uma fina audição me mostra que naquele jogo vivencio a palavra ora *deste modo*, ora *daquele modo* — não me mostra também que eu, no fluxo do falar, freqüentemente não vivencio *nada?* — Pois, não está em questão o fato de eu significá-la *(meinen)*, intencioná-la ora *deste modo*, ora *daquele*, e depois elucidá-la também assim.

Mas então permanece a questão de saber por que falamos também neste *jogo* de vivência da palavra, de 'significação' e 'intenção'. — É um fenômeno característico deste jogo de linguagem que, *nesta* situação, usemos a expressão: teríamos pronunciado a palavra com *tal* significação, e retiramos esta expressão daquele outro jogo de linguagem.

Chame isto de um sonho. Não modifica nada.

Dados os conceitos 'gordo' e 'magro', você estaria inclinado a dizer que quarta-feira é gorda e terça-feira é magra, ou o inverso? (Inclino-me decisivamente pelo primeiro.) "Gordo" e "magro" têm aqui uma significação diferente da habitual? — Têm um emprego diferente. — Não deveria realmente empregar outras palavras? Certamente que não. — Quero usar *essas* palavras *aqui* (com a significação que me é familiar). — Ora, nada digo sobre as causas do fenômeno. *Poderiam* ser associações dos meus dias de infância. Mas isso é hipótese. Qualquer que seja a explicação, aquela tendência subsiste.

Se me perguntam: "O que você quer dizer aqui propriamente com "gordo" e "magro"? — poderia explicar as significações apenas pelo modo inteiramente habitual. *Não* poderia mostrá-lo nos exemplos de terça e quarta-feira.

Poder-se-ia aqui falar em significações 'primária' e 'secundária' de uma palavra. Apenas aquele para o qual a palavra tem aquela significação, emprega-a nesta significação.

Apenas para aquele que aprendeu a calcular — por escrito ou oralmente — pode-se tornar compreensível, por meio desse conceito de cálculo, o que é o cálculo de cabeça.

A significação secundária não é um 'sentido figurado'. Quando digo "a vogal *e* para mim é amarela", não quero dizer *(meine):* 'amarela' em sentido figurado — pois não poderia expressar o que quero dizer *(sagen will)* a não ser por meio do conceito 'amarelo'.

Alguém me diz: "Espere por mim no banco". Pergunte: você significou *(gemeint)* esse banco *quando pronunciou a palavra?* — Esta pergunta é do gênero desta: "Você tinha a intenção, ao se dirigir para ele, de lhe dizer isto e aquilo?" Ela se refere a um determinado tempo (ao tempo de ir, assim como a primeira pergunta ao tempo do falar) — mas não a uma *vivência* durante este tempo. O dar-significação *(Meinen)* é tão pouco uma vivência quanto o ter-a-intenção *(Beabsichtigen).*

Mas o que os diferencia da vivência? — Eles não têm nenhum conteúdo de vivência. Pois os conteúdos (representações, por exemplo) que os acompanham e ilustram não são o dar-significação nem o ter-a-intenção.

A intenção *com a qual* se age assim não 'acompanha' a ação, como o pensamento 'acompanha' a fala. Pensamento e intenção não são nem 'articulados' nem 'inarticulados', nem comparáveis a um som isolado que soa durante a ação ou a fala, nem uma melodia.

'Falar' (em voz alta ou em silêncio) e 'pensar' não são conceitos do mesmo gênero; mesmo que estreitamente relacionados.

A vivência ao falar e a intenção não têm o mesmo *interesse.* (A vivência poderia talvez informar um psicólogo sobre a intenção *'inconsciente'.)*

"A esta palavra, ambos pensamos nele." Suponhamos que cada um de nós tivesse dito a mesma palavra para si próprio, em silêncio, — e MAIS que isso não pode significar. — Mas estas palavras não estariam apenas em *germe?* Elas devem, contudo, pertencer a uma linguagem e a um contexto, para ser realmente a expressão do pensamento naqueles homens.

Se Deus tivesse olhado em nossas almas, não poderia ter visto lá de quem falávamos.

"Por que a esta palavra você olhou para mim: você pensou em. . . ?" — Há portanto uma reação neste momento e é explicada pelas palavras "pensei em. . ." ou "lembrei-me de repente de. . ."

Você se refere, com essa expressão, ao momento da fala. Há uma diferença, se você se refere a este ou àquele momento.

A mera explicação de uma palavra não se refere a um acontecimento no momento do pronunciar.

O jogo de linguagem "quero (ou quis) dizer [17] *isto*" (segue-se a elucidação da palavra) é inteiramente diferente deste: "Com isso, pensei em. . . " *Este* é aparentado com: "Isto me lembra de. . . "

"Hoje já me lembrei três vezes que devo escrever para ele." Que importância tem aquilo que nessa ocasião se passa em mim? — Mas, por outro lado, que importância, que interesse tem o próprio relato? — Ele autoriza certas conclusões.

"Com essas palavras, ele me vem ao espírito." Qual é a reação primitiva com a qual começa o jogo de linguagem — que pode então ser transposta para essas palavras? Como se dá que pessoas usem essas palavras?

A reação primitiva podia ser um olhar, um gesto, mas também uma palavra.

"Por que você me olhou e sacudiu a cabeça?" — "Eu queria dar-lhe a entender que você. . . " Isto não deve expressar uma regra de signos, mas a finalidade de minha ação.

O significar *(Meinen)* não é nenhum processo que acompanha essas palavras. Pois nenhum *processo* poderia ter as conseqüências do significar *(Meinen).*

(De modo semelhante, creio que se poderia dizer: um cálculo não é nenhum experimento, pois nenhum experimento poderia ter as conseqüências especiais de uma multiplicação.)

Há importantes processos que acompanham a fala, que freqüentemente faltam ao falar privado de pensamentos e o caracterizam. Mas *eles* não são o pensar.

"Agora sei!" O que acontece aqui? — *Não* sabia, pois, quando afirmei que agora sabia?

Você o olha erroneamente.

(Para que serve o sinal?)

E poder-se-ia chamar o "saber" de acompanhamento da *exclamação*?

O rosto familiar de uma palavra, a sensação de que absorveu sua significação, é um retrato de sua significação; — poderia haver homens para os quais tudo isso é estranho. (Não seriam fiéis a suas palavras.) — E como se manifestam esses sentimentos em nós? — Pelo modo como escolhemos e avaliamos as palavras.

Como encontro a palavra 'certa'? Como escolho dentre as palavras? Às vezes é como se eu as comparasse por meio de finas diferenças de odor: *esta* é demasiado. . ., *esta* demasiado. . ., — esta é a

[17] *meine (oder meinte).* (N. do T.)

certa. — Mas nem sempre preciso julgar, explicar; poderia muitas vezes dizer apenas: "Ainda não está certo". Estou insatisfeito, continuo a procurar. Finalmente vem a palavra: "É essa!" *Às vezes,* posso dizer porquê. Assim se apresenta aqui o procurar e o encontrar.

"Mas a palavra que lhe vem ao espírito, não 'vem' de modo algo especial? Preste atenção!" — O rigoroso prestar atenção não me serve para nada. Só poderia descobrir o que acontece *agora* em *mim.*

E como posso, justamente agora, simplesmente ouvir o que me acontece? Deveria esperar até que me viesse novamente ao espírito uma palavra. Mas o estranho é que parece que não precisaria esperar pela oportunidade, mas que poderia produzir isso para mim, mesmo que não acontecesse realmente. . . E como? — *Encenando.* — Mas *o que* posso descobrir desse modo? O que imito? — Fenômenos concomitantes característicos. Principalmente: gestos, feições, tons de voz.

Muitas coisas podem ser ditas sobre uma diferença estética sutil — isso é importante. — A primeira expressão pode ser, certamente: "*Essa* palavra convém, *esta* não" — ou coisas do gênero. Mas podem ainda ser discutidas todas as múltiplas ramificações das conexões que cada uma das palavras determina. *Não* se liquidou com aquele primeiro juízo, pois, o decisivo é o *campo* de uma palavra.

"Tenho a palavra na ponta da língua." O que se passa então na minha consciência? Não se trata disso. O que quer que se tenha passado, não fora suposto com aquela expressão. É mais interessante o que se passa nessa ocasião com o meu comportamento. — "Tenho a palavra na ponta da língua" comunica a você que: a palavra que convém aqui, me escapa, mas espero encontrá-la logo. No restante, aquela expressão verbal não faz nada mais do que faria um certo comportamento mudo.

James diria a esse respeito: "Mas que notável vivência! A palavra ainda não está aí e, no entanto, em certo sentido, já está aí ou algo está aí que só *pode* evoluir para essa palavra". — Mas isto não é nenhuma vivência. E como vivência *interpretada,* isso parece realmente estranho. Da mesma forma que a intenção, interpretada como acompanhamento da ação, ou então — que 1, como número cardinal.

As palavras: "tenho na ponta da língua" são tão pouco a expressão de uma vivência quanto estas: "agora sei continuar!" — Nós as usamos em *certas situações,* e elas estão cercadas de um comportamento especial, e mesmo de várias vivências características. (Pergunte-se: "Como seria, se as pessoas *nunca* encontrassem as palavras que têm na ponta da língua?")

A fala em silêncio, 'interior', não é um fenômeno semi-oculto,

como se fosse percebido através de um véu. Não há *absolutamente nada* oculto, mas seu conceito pode facilmente nos confundir, pois corre ao longo de um extenso caminho, preso ao conceito de processo 'exterior', sem se confundir com ele.

(A questão de saber se, por ocasião da fala interior, os músculos da laringe são inervados, e coisas semelhantes, pode ter grande interesse, mas não para a nossa investigação.)

O estreito parentesco de 'fala interior' com 'fala' expressa-se no fato de que o que foi falado interiormente pode ser comunicado audivelmente, e que a fala interior pode *acompanhar* uma ação exterior. (Posso cantar interiormente, ou ler em silêncio, ou calcular de cabeça e, ao mesmo tempo, bater o compasso com a mão.)

"Mas a fala interior é, contudo, uma certa atividade que eu devo aprender!" Pois bem, mas o que é aqui 'fazer' e o que é aqui 'aprender'?

Aprenda a significação das palavras pelo seu emprego! (De modo semelhante, pode-se dizer freqüentemente na matemática: deixe a *prova* ensinar-lhe *o que* foi provado.)

"Quando calculo de cabeça, não calculo *realmente?*" — Você diferencia ainda cálculo de cabeça de cálculo perceptível! Mas você só pode aprender o que é 'calcular de cabeça' na medida em que você aprende o que é 'calcular'; você só pode aprender a calcular de cabeça, na medida em que aprende a calcular.

Pode-se falar muito 'claramente' na imaginação quando se reproduz a entoação das frases por meio de sussurros (com os lábios fechados). Movimentos da laringe também ajudam. Mas o notável é justamente que se *ouve* a fala na imaginação e não se *sente* simplesmente, por assim dizer, seu esqueleto na laringe. (Pois isso dá margem a pensar que as pessoas calculam em silêncio com movimentos de laringe, como se pode calcular com os dedos.)

Uma hipótese como a de que ocorreria, por ocasião do cálculo interior, isto e aquilo, é para nós de interesse, apenas na medida em que nos mostra um emprego possível da expressão: "disse a mim mesmo. . .", a saber, a hipótese de concluir um processo fisiológico a partir da expressão.

No conceito de 'falar interiormente' reside o fato de estar oculto para mim aquilo que um outro diz interiormente. Mas, "oculto" aqui é a palavra incorreta: se aquilo estivesse oculto para mim, então deveria ser evidente para ele, *ele* o deveria *saber*. Mas ele não 'sabe'; apenas a dúvida que existe para mim, não existe para ele.

"O que alguém diz para si mesmo, interiormente, está oculto

para mim" poderia certamente significar também que eu não poderia, na maioria das vezes, adivinhar o que foi dito nem também (se fosse possível) lê-lo, por exemplo, no movimento de sua laringe.

"Sei o que quero, desejo, creio, sinto,. . ." (e assim por diante, com todos os verbos psicológicos) ou é um absurdo de filósofo, ou *não* é um juízo *a priori.*

"Sei. . ." pode significar "não duvido. . ." — mas não significa que as palavras "duvido. . ." sejam *privadas de sentido,* excluídas logicamente da dúvida.

Diz-se "sei" onde também se pode dizer "creio" ou "suponho"; onde se pode convencer-se. (Mas quem me objeta que muitas vezes se diz: "Ora, devo saber se tenho dores!", "Só você pode saber o que você sente" e coisas semelhantes, deve considerar as oportunidades e a finalidade desses modos de falar. "Guerra é guerra!" não é, na verdade, um exemplo da lei da identidade.)

Pode-se imaginar um caso no qual eu *poderia* me convencer de que tenho duas mãos. Mas normalmente *não* posso. "Mas você precisa apenas colocá-las diante de seus olhos." — Se *agora* duvido de que tenho duas mãos, não preciso também confiar nos meus olhos. (Da mesma forma, poderia perguntar ao meu amigo.)

Isto está relacionado ao fato de que, por exemplo, a frase "a terra existiu há milhões de anos" tem um sentido mais claro que esta: "a terra existiu nos últimos cinco minutos". Pois perguntaria a quem afirmou esta última: "A que observações se refere esta frase; e quais lhe seriam opostas?" — enquanto que eu sei a que círculo de pensamentos e a que observações pertence a primeira frase.

"Uma criança recém-nascida não tem dentes."— "Um ganso não tem dentes." — "Uma rosa não tem dentes." — Esta última — dir-se-ia — é evidentemente verdadeira! Mais certa até que a do ganso. — Mas não é tão claro. Pois onde uma rosa deveria ter dentes? O ganso não tem nenhum nos seus maxilares. E naturalmente, não tem também nas asas, mas ninguém tem isto em mente quando diz que ele não tem dentes. — É como se alguém dissesse: a vaca mastiga sua ração e, com seu estrume, aduba a rosa; portanto a rosa tem dentes na boca de um animal. Isto não seria absurdo, porque desde o início não se sabe onde se teria de procurar, na rosa, os dentes. ((Relação com 'dores no corpo do outro'.))

Posso saber o que o outro pensa, e não o que eu penso.

É correto dizer: "Sei o que você pensa", e incorreto dizer: "sei o que penso".

(Uma nuvem inteira de filosofia se condensa numa gotinha de gramática.)

"O pensamento do homem ocorre no interior da consciência, num hermetismo frente ao qual todo hermetismo da física é uma exposição evidente."

Pessoas capazes de ler os monólogos silenciosos dos outros — observando a laringe, por exemplo, estariam também inclinadas a usar a imagem do hermetismo total?

Se falasse em voz alta para mim mesmo numa língua que os presentes não compreendem, meus pensamentos lhes seriam ocultos.

Suponhamos que haja uma pessoa que sempre adivinha corretamente o que, em pensamento, falo para mim mesmo. (Como o consegue é indiferente.) Mas qual o critério para o fato de que ela adivinha *corretamente?* Ora, sou amante da verdade e confesso que ela adivinhou corretamente. — Mas não poderia errar, minha memória não pode me enganar? E não poderia acontecer, sempre que — sem mentir — falasse o que pensei comigo mesmo? — Mas, assim parece, não se trata 'do que ocorreu no meu interior'. (Faço aqui uma construção auxiliar.)

Para a verdade da confissão de que teria pensado nisto e naquilo, os critérios não são os de uma *descrição* adequada à verdade de um processo. E a importância da verdadeira confissão não reside no fato de que ela, com segurança, reproduz corretamente um processo. Reside muito mais nas conseqüências especiais que são tiradas de uma confissão, cuja verdade está garantida pelos critérios especiais da *veracidade.*

(Supondo que os sonhos nos possam dar importantes esclarecimentos sobre aquele que sonha, aquilo que dá o esclarecimento seria o relato verídico do sonho. A questão de saber se a memória daquele que sonha o engana, quando relata o sonho depois do acordar, não pode ser levantada, a menos que introduzamos um critério inteiramente novo para a 'concordância' do relato com o sonho, um critério que aqui diferencia uma verdade da veracidade.)

Há um jogo: 'adivinhar pensamentos'. Uma variante dele seria esta: faço a *A* uma comunicação numa linguagem que *B* não compreende. *B* deve adivinhar o sentido da comunicação. — Uma outra variante: escrevo uma frase que o outro não pode ver. Ele deve adivinhar os termos ou o sentido. — Mais uma: componho um quebra-cabeça de armar; o outro não pode me ver, mas adivinha de tempos em tempos meu pensamento e o expressa. Diz, por exemplo: "Onde está este pedaço?" — "*Agora* sei como encaixar!" — "Não tenho a menor idéia do que cabe aqui." — "O céu é sempre o mais difícil" e assim por diante.— Mas aqui *eu* não preciso falar comigo mesmo nem em voz alta nem em silêncio.

Tudo isto seria adivinhação de pensamentos; e se isso não acontece de fato, isto não torna o pensamento mais oculto do que o processo físico que não se percebe.

"O *interior* está oculto para nós." — O futuro está oculto para nós. — Mas o astrônomo pensa assim quando calcula uma eclipse do sol?

Se vejo alguém se torcer de dor, com uma causa evidente, não penso: seus sentimentos estão ocultos para mim.

Dizemos também de uma pessoa, que ela é transparente para nós. Mas é importante para esta consideração que uma pessoa possa ser um completo enigma para outra. Isto se experimenta quando se chega num país estrangeiro, com tradições totalmente desconhecidas para nós e aliás, mesmo que dominemos a língua desse país. Não se compreende as pessoas. (E não porque não se sabe o que elas falam para si mesmas.) Não podemos nos encontrar nelas.

"Não posso saber o que se passa nele" é sobretudo uma *imagem*. É a expressão convincente de uma convicção. Não indica as razões da convicção. *Elas* não estão à mão.

Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo.

Pode-se imaginar uma adivinhação da intenção, de modo semelhante ao da adivinhação do pensamento, mas também uma adivinhação daquilo que alguém *fará* de fato.

Dizer "apenas ele pode saber o que ele intenciona" é absurdo; dizer "apenas ele pode saber o que vai fazer" é falso. Pois a predição que reside na expressão de minha intenção (por exemplo, "quando forem cinco horas, irei para casa"), não precisa ser verdadeira, e o outro pode saber o que realmente acontecerá.

Mas dois pontos são importantes: primeiro, que o outro, em muitos casos, não pode predizer minhas ações, ao passo que eu a prevejo em minha intenção. Segundo, que minha predição (na expressão de minha intenção) não se baseia no mesmo fundamento que sua predição de minha ação, e as conclusões a tirar dessa predição são inteiramente diferentes.

Posso estar tão certo da sensação do outro, como de *um fato*. Mas, com isso, as frases "ele está muito deprimido", "25 × 25 = 625" e "tenho sessenta anos de idade" não se tornaram instrumentos semelhantes. É natural a explicação: a certeza é de outra *espécie*. — Parece indicar uma diferença psicológica. Mas a diferença é lógica.

"Mas você não fecha os olhos apenas diante da dúvida, quando você *tem certeza?*" — Eles estão fechados para mim.

Tenho menos certeza de que este homem tem dores do que de

2 × 2 = 4? — Mas, por isso, a primeira é uma certeza matemática? — 'Certeza matemática' não é um conceito psicológico.

O gênero de certeza é o gênero do jogo de linguagem.

"Só ele sabe seus motivos" — isto é uma expressão para o fato de que *lhe* perguntamos pelos seus motivos. — Se é sincero, nos contará quais são; mas preciso mais do que sinceridade para adivinhar seus motivos. Aqui está o parentesco com o caso do *saber*.

Mas deixe-se *surpreender* pelo fato de que haja algo assim como nosso jogo de linguagem: confessar o motivo do meu ato.

A indizível diversidade de todos os jogos de linguagem cotidianos não nos vem à consciência porque as roupas de nossa linguagem tornam tudo igual.

O novo (espontâneo, 'específico') é sempre um jogo de linguagem.

Qual a diferença entre motivo e causa? — Como se *encontra* o motivo, e como se encontra a causa?

Há a questão: "Esse é um modo seguro de julgar os motivos dos homens?" Mas para poder perguntar isso, devemos já saber o que significa: "julgar o motivo"; e isso não aprendemos experimentando o que é *'motivo'* e o que é *'julgar'*.

Julga-se o comprimento de um bastão e pode-se procurar um método, e encontrar, a fim de julgar mais exata ou seguramente. Portanto — diz você —, *o que* aqui é julgado é independente do método do julgar. Não se pode explicar o que *é* comprimento pelo método da determinação do comprimento. — Quem assim pensa comete um erro. Qual? — Seria estranho dizer: "A altura do monte Branco depende de como o subimos". E 'medir o comprimento cada vez mais exatamente' quer-se comparar com o fato de aproximar-se mais e mais de um objeto. Mas em certos casos é claro, em outros, *não*, o que significaria "aproximar-se mais do comprimento do objeto". O que significa "determinar o comprimento" não se aprende pelo fato de que se aprende o que é *comprimento*, e o que é *determinar;* mas sim que se aprende a significação da palavra "comprimento" pelo fato de que se aprende o que é determinação do comprimento.

(Por isso, a palavra "metodologia" tem uma dupla significação. Podemos chamar uma investigação física de "investigação metodológica", mas também uma investigação conceitual.)

Dir-se-ia, às vezes, que a certeza e a crença são tonalidades do pensamento; e é verdade: elas têm uma expressão no *tom* da fala. Mas não pense nelas como 'sentimentos' ao falar ou pensar!

Não pergunte: "O que se passa em nós quando temos certe-

za . . . ?", mas: como se manifesta "a certeza de que é assim" na ação dos homens?

"Você pode, na verdade, ter absoluta certeza sobre o estado de alma dos outros, mas é sempre subjetiva e não objetiva." Estas duas palavras indicam uma diferença entre jogos de palavras.

Pode surgir uma disputa sobre o resultado correto de um cálculo (por exemplo, de uma longa adição). Mas tal disputa surge raramente e é de curta duração. É como se disséssemos: decidir 'com certeza'.

Os matemáticos, em geral, não chegam a polemizar sobre o resultado de um cálculo. (Isto é um fato importante.) — Seria diferente, se, por exemplo, um deles estivesse convencido de que um algarismo se modificou de modo imperceptível, ou que a memória enganou a ele ou ao outro, etc., etc., — então não haveria nosso conceito de 'certeza matemática'.

Poderia então sempre significar: "Podemos *nunca* saber qual o resultado de um cálculo, mas ele, no entanto, tem sempre um resultado bem determinado. (Deus o conhece.) A matemática, é contudo, da mais alta certeza, — mesmo que tenhamos dela apenas uma imagem tosca".

Mas quero dizer, por exemplo, que a certeza da matemática repousa sobre a boa qualidade da tinta e do papel? *Não*. (Seria um círculo vicioso.) — Não disse *porque* os matemáticos não chegam a polemizar, mas apenas *que* eles não chegam a polemizar.

É bem verdade que, com certos tipos de papel e tinta, não se poderia calcular, se estivessem submetidos a certas modificações estranhas, — mas o fato de que se modificam, só pode se dar pela memória e pela comparação com outros meios de calcular. E como se põe estes à prova?

O aceito, o dado — poder-se-ia dizer — são *formas de vida*.

Tem sentido dizer que os homens em geral estão de acordo em relação aos seus juízos sobre a dor? Como seria, se fosse diferente? — Este diria que a flor é vermelha, aquele, que é azul, etc., etc. — Mas com que direito se poderia chamar então as palavras "vermelho" e "azul" desses homens, de *nossas* 'palavras para cor'? —

Como aprenderiam a usar aquelas palavras? E o jogo de linguagem que eles aprendem é ainda aquilo que chamamos de uso dos 'nomes para cor'? Há aqui, evidentemente, diferenças de grau.

Mas esta reflexão deve valer também para a matemática. Se não houvesse essa total concordância, os homens não aprenderiam a técnica que aprendemos. Seria mais ou menos diferente da nossa, até o ponto de ser irreconhecível.

"A verdade matemática é independente do reconhecimento ou não por parte dos homens!" — Certamente: as frases "os homens acreditam que 2 x 2 = 4" e "2 x 2 = 4" não têm o mesmo sentido. Esta é uma proposição matemática, aquela, se é que tem sentido, pode significar, por exemplo, que os homens *chegaram* à proposição matemática. Ambas têm *emprego* inteiramente diferente. — Mas o que significaria isto: "Mesmo que todos os homens acreditassem que 2 x 2 fosse 5, seria realmente 4". — Como seria, então, se todos os homens acreditassem nisso? — Ora, eu poderia me representar, por exemplo, que eles tivessem um outro cálculo, ou uma técnica, que não chamaríamos de "calcular". Mas isso seria *falso?* (A coroação de um rei é *falsa?* Ela poderia parecer, para seres diferentes de nós, altamente estranha.)

Certamente a matemática é, em certo sentido, uma doutrina — mas também um *fazer*. E só pode haver 'falsos lances' como exceção. Pois se o que agora chamamos assim se tornasse a regra, o jogo no qual eles são lances falsos seria suprimido.

"Todos nós aprendemos a mesma tabuada." Isto bem poderia ser uma observação sobre a lição de aritmética nas nossas escolas, — mas também uma constatação sobre o conceito de tabuada. ("Numa corrida de cavalos, os cavalos correm, em geral, tão depressa quanto podem.")

Há daltonismo e meios para constatá-lo. Nos enunciados sobre cores dos que têm a visão normal predomina, em geral, um acordo total. Isto caracteriza o conceito de enunciados sobre cores.

Este acordo não existe em geral na questão de saber se uma manifestação de sentimento é autêntica ou não.

Estou certo, *certo,* de que ele não simula; mas um terceiro não está. Posso convencê-lo? E se não, comete então um erro de pensamento ou de observação?

"Você não compreende nada!" — diz-se, quando alguém duvida daquilo que reconhecemos como autêntico, — mas não podemos provar nada.

Há um juízo 'especializado' sobre a autenticidade da expressão de sentimento? — Há também homens com juízos 'melhores' e homens com juízos 'piores'.

Prognósticos mais certos resultarão, em geral, do juízo dos melhores conhecedores de homens.

Pode-se aprender a conhecer os homens? Sim; muitos o podem. Mas não por meio de um curso, e sim por 'experiência'. — Alguém pode ser seu professor disso? Certamente. Ele lhe dá a *indicação*

certa, de tempos em tempos. — Tal é o aspecto aqui do 'ensinar' e do 'aprender'. — Não se aprende nenhuma técnica; aprende-se juízos corretos. Há regras também, mas elas não formam nenhum sistema, e apenas quem passa pela experiência pode empregá-las corretamente. Sem semelhança com as regras do cálculo.

O mais difícil aqui é expressar a indeterminação corretamente e sem falsificação.

"A autenticidade da expressão não é passível de prova; devemos senti-la." — Bem, — mas o que acontece a seguir com esse reconhecimento da autenticidade? Quando alguém diz: "Voilà ce que peut dire un coeur vraiment épris"[18] — e se ele levasse também um outro a ser de sua opinião — quais as outras conseqüências? Ou não tem nenhuma e o jogo *termina* com um gostando e o outro não?

Há realmente *conseqüências,* mas de gênero difuso. A experiência, portanto múltiplas observações, pode ensinar essas conseqüências; e não podemos também formulá-las em geral, mas é apenas em casos esparsos que se pode pronunciar um juízo correto e fecundo e estabelecer uma relação fecunda. E as observações mais gerais dão no máximo o que parece ser os destroços de um sistema.

Pode-se ser convencido pela evidência de que alguém se encontra em tal ou tal estado de alma que ele, por exemplo, não simula. Mas aqui há também evidência 'imponderável'.

A questão é: qual o *efeito* da evidência imponderável?

Suponha que houvesse uma evidência imponderável para a estrutura química (o interior) de uma substância; então ela deveria se mostrar como evidência, por meio de certas conseqüências *ponderáveis.*

(Evidência imponderável poderia convencer alguém de que este quadro é autêntico... Mas isto *pode* ser demonstrado também como correto por meios documentais.)

Pertencem à evidência imponderável as sutilezas do olhar, dos gestos, dos tons.

Posso reconhecer o autêntico olhar do amor, diferenciá-lo do simulado (e naturalmente pode haver aqui um reforço 'ponderável' do meu juízo). Mas eu posso ser totalmente incapaz de descrever a diferença. E não porque as línguas que conheço não têm palavras para isso. Por que simplesmente não introduzo novas palavras? — Se eu fosse um pintor de grande talento, seria de supor que representasse nos quadros o olhar autêntico e o hipócrita.

[18] "Eis o que pode dizer um coração verdadeiramente cativado". (Molière, *O Misantropo,* I, cena 2.) (N. do T.)

Pergunte-se: como se aprende a receber um 'olhar' para algo? E como se pode empregar tal olhar?

A simulação é naturalmente apenas um caso especial do fato de que alguém, por exemplo, apresente uma manifestação de dor e não tem dores. Se isto é possível, por que neste caso deveria sempre ocorrer simulação — este desenho muito especial no livro da vida?

Uma criança deve aprender muito, antes de poder dissimular. (Um cão não pode fingir, mas também não pode ser sincero.)

Poderia surgir um caso em que diríamos: "*Este acredita* dissimular".

XII

Se se pode explicar a formação de conceitos por fatos da natureza, não nos deveria interessar, em vez da gramática, aquilo que na natureza lhe serve de base? — Interessam-nos também a correspondência de conceitos com fatos muito gerais da natureza. (Aqueles que, por causa da sua generalidade, quase sempre não nos chamam a atenção.) Mas nosso interesse não se volta para essas possíveis causas da formação de conceitos; não fazemos ciência natural nem história natural, — pois podemos também inventar algo de história natural para nossas finalidades.

Não digo: se os fatos da natureza fossem diferentes, os homens teriam outros conceitos (no sentido de uma hipótese). Mas: quem acredita que certos conceitos são simplesmente os certos, quem possuísse outros, não compreenderia o que compreendemos, — este poderia se representar certos fatos da natureza, muito gerais, de modo diferente do que estamos habituados, e outras formações de conceitos diferentes das habituais tornar-se-ão compreensíveis para ele.

Compare um conceito com um estilo de pintura: nosso estilo de *pintura* é, pois, arbitrário? Não podemos escolher um à vontade (por exemplo, o dos egípcios)? Ou trata-se aí apenas do bonito e do feio?

XIII

Quando digo "há meia hora ele estava lá" — a saber, por recordação —, isto não é a descrição de uma vivência atual.

Vivências de recordação são fenômenos concomitantes do recordar.

Recordar não tem conteúdo de vivência. — Isto não pode ser reconhecido por introspecção? *Ela* não mostra precisamente que não

há nada aí quando procuro por um conteúdo? — Ela poderia mostrar isto apenas de caso para caso. E ela não pode me mostrar o que a palavra "recordar" significa, *onde* portanto se deveria procurar por um conteúdo!

Recebo a *idéia* de um conteúdo do recordar apenas pela comparação de conceitos psicológicos. É semelhante à comparação de dois *jogos*. (Futebol tem gol, tênis não.)

Se se pudesse imaginar esta situação: alguém se recorda pela primeira vez na vida de algo e diz: "Sim, agora sei o que é 'estremecer'!" (ele recebeu, talvez pela primeira vez, um choque elétrico). — Ele sabe que é recordar porque foi provocado por algo que passou? E como sabe o que é algo que passou? As pessoas aprendem o conceito de passado recordando-se.

E como saberá novamente no futuro como se faz para recordar?

(Ao contrário, poder-se-ia talvez falar de um sentimento de "foi há muito, muito tempo", pois há um tom, um gesto que fazem parte de certas narrações de tempos passados.)

XIV

A confusão e o deserto da psicologia não se explicam pelo fato de ela ser uma "ciência jovem"; seu estado não pode ser comparado com o da física, por exemplo, nos seus inícios. (Muito menos com certos ramos da matemática. Teoria dos conjuntos.) Existem na psicologia métodos experimentais *e confusão conceitual*. (Como, noutro caso, confusão conceitual e métodos de demonstração.)

A existência do método experimental nos faz crer que teríamos o meio para resolver os problemas que nos inquietam; se bem que problema e método andam desritmadamente um ao lado do outro.

É possível uma investigação da matemática inteiramente análoga à nossa investigação da psicologia. É tão pouco *matemática* quanto a outra é *psicológica*. Nela *não* se calcula; não é, pois, logística, por exemplo. Poderia merecer o nome de investigação dos 'fundamentos da matemática'.